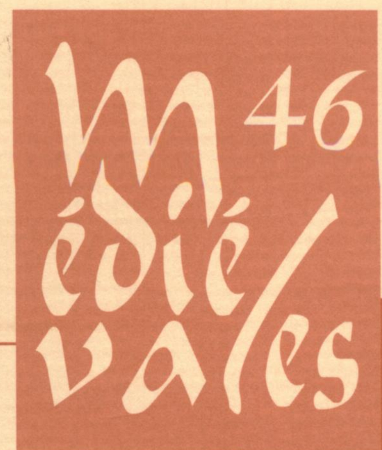


PRINTEMPS 2004

Éthique et pratiques médicales



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre national du livre
et du Centre National de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder, François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 46 PRINTEMPS 2004

ÉTHIQUE ET PRATIQUES MÉDICALES AUX DERNIERS SIÈCLES DU MOYEN ÂGE

DOSSIER COORDONNÉ
PAR LAURENCE MOULINIER-BROGI ET MARILYN NICOUD

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) imprimés en double interligne. Les notes seront numérotées en continu. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les citations figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; après une virgule, titre d'ouvrage en italique ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, lieu et date d'édition ; après une virgule, pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italique ou souligné ; après une virgule, tome ou volume ; après une virgule, année ; après une virgule, pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italique).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; après une virgule, le titre du texte (en italique) sera suivie du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE

N° 46 PRINTEMPS 2004

ÉTHIQUE ET PRATIQUES MÉDICALES AUX DERNIERS SIÈCLES DU MOYEN ÂGE

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 46, printemps 2004, p. 5-10

Marilyn NICOUD

ÉTHIQUE ET PRATIQUES MÉDICALES AUX DERNIERS SIÈCLES DU MOYEN ÂGE*

Médicalisation, tel est le terme souvent employé pour qualifier les évolutions que connaît la pratique médicale à partir du XIIIe siècle, encore que celles-ci soient limitées, à cette date, aux pays méditerranéens. Ce vocable défini par Joseph Shatzmiller et Michael McVaugh [1] désigne une certaine institutionnalisation et professionnalisation de la médecine, dans ses aspects à la fois théoriques et pratiques. Création de facultés, constitution d'un *curriculum* d'études, contrôle de l'accès à la profession par des instances *ad hoc*, formations de collèges de praticiens, appointements par les communes de médecins salariés illustrent les multiples facettes des transformations qui s'opèrent, relayées par des autorités publiques soucieuses, au nom d'un principe d'utilité commune, de disposer d'un corps médical apte à prendre en charge la santé des populations. Dans le droit romain retrouvé, le médecin puise sa justification sociale certes, mais également éthique [2].

* Ces communications, proposées lors d'une table ronde organisée à Lyon les 13 et 14 mars 2003 à l'École normale supérieure-Lettres et Sciences Humaines, comprenaient également une intervention d'Agostino Paravicini Bagliani, qui n'a malheureusement pas pu nous en donner de version écrite. Nous souhaiterions, avec Laurence Moulinier-Brogi, exprimer ici notre gratitude aux intervenants pour la qualité de leur participation, et nos remerciements à l'EA 2720 « Transmission et mutations des savoirs antiques » de l'École Pratique des Hautes Études (Paris), au défunt Centre d'Histoire Urbaine, au conseil scientifique de l'ENS-LSH et à Laurent Delacroix.

1. J. SHATZMILLER, *Jews, Medicine, and Medieval Society*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1994, p. 2-8 ; M. MCVAUGH, *Medicine before the Plague. Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge, 1993.

2. *Cf.* par exemple l'acte de fondation en 1181 d'une école de médecine en Montpellier sur décision de Guilhem VIII, seigneur de la ville, acte dans lequel ladite création est justifiée au nom du bien public et pour le bienfait de toute la communauté (éd. M. FOURNIER, *Les statuts et privilèges des universités françaises*, t. 2, Paris, 1891, p. 3).

Si les travaux passés ont déjà éclairé nombre de ces aspects – que l'on songe aux études portant sur l'enseignement universitaire[3], la diversité du milieu médical[4] et les difficultés d'en exclure les femmes[5], les charlatans et autres empiriques, sur les praticiens communaux des villes[6], mais aussi sur les médecins ruraux[7], voire sur les politiques de prévention face aux épidémies[8], sans oublier la transformation des hôpitaux d'établissements charitables en établissements de soins[9] –, une autre dimension de cette médica-

3. Sur Montpellier, par exemple, voir L. MOULINIER-BROGI, « L'originalité de l'école de médecine de Montpellier », dans *La Medicina nel Medioevo. La « schola Salernitana » e le altre, III Giornate della Scuola Medica Salernitana* (Salerne, 1er juin 2002), A. LEONE et G. SANGERMANO éd., Salerne, 2003, p. 101-126 et les actes à paraître du colloque de Montpellier (17-19 mai 2001), *L'université de Montpellier et son rayonnement. XIIIe-XVe siècles*, D. JACQUART et D. LE BLÉVEC dir.

4. Voir pour la France et l'Italie, D. JACQUART, *Le milieu médical en France du XIIe au XVe siècle*, Genève, 1981 ; EAD., *La médecine médiévale dans le cadre parisien (XIVe-XVe siècles)*, Paris, 1998 (Penser la médecine) ; M. MCVAUGH, *op. cit.* ; L. MOULINIER-BROGI, « Les médecins dans le Centre-Ouest au Moyen Âge », dans *Scrivere il Medioevo. Lo spazio, la santità, il cibo. Un libro dedicato ad Odile Redon*, B. LAURIOUX et L. MOULINIER-BROGI dir., Rome, 2001, p. 405-429 (I libri di Viella, 28) ; I. NASO, *Medici e strutture sanitarie nella società tardo-medievale. Il Piemonte dei secoli XIV e XV*, Milan, 1982 ; M. NICOUD, « La médecine à Milan à la fin du Moyen Âge : les composantes d'un milieu *professionnel* », dans *Mires, physiciens, barbiers et charlatans. Les marges de la médecine de l'Antiquité aux débuts de l'époque moderne* (Université de Reims, 24 janvier 2003), F. COLLARD et E. SAMAMA dir., sous presse ; K. PARK, *Doctors and Medicine in early Renaissance Florence*, Princeton, 1985 ; A. PASI, « Medici e chirurghi toscani alle soglie della rivoluzione scientifica », *Nuova Rivista Storica*, t. 74, 1990, p. 537-578.

5. M. GREEN, « Documenting Medieval Women's Medical Practice », dans *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, L. GARCÍA-BALLESTER, R. FRENCH, J. ARRIZABALAGA et A. CUNNINGHAM éd., Cambridge, 1994, p. 322-352 ; EAD., *Women's Healthcare in the Medieval West : Texts and Contexts*, Aldershot, 2000.

6. *Cf.* V. NUTTON, « Continuity or Rediscovery ? The City Physician in Classical Antiquity and Medieval Italy », dans *The Town and State Physician in Europe, from the Middle Ages to the Enlightenment*, A. W. RUSSEL éd., Wolfenbüttel, 1981, p. 9-46 (Wolfenbütteler Forschungen, 17), rééd. ID., *From Democedes to Harvey*, Londres, 1988 (Variorum Reprints).

7. Sur la pratique médicale en milieu essentiellement rural et hérétique, voir P. BILLER, « Medicine and Heresy », dans *Religion and Medicine in the Middle Ages*, éd. P. BILLER et J. ZIEGLER, York, 2001, p. 155-174 (York Studies in Medieval Theology, III).

8. Par exemple, J. ARRIZABALAGA, « Facing the Black Death : Perception and Reaction of University Medical Practitioners », dans *Practical Medicine...*, *op. cit.*, p. 237-288 ; ou pour un aspect plus institutionnel, C. M. CIPOLLA, *Health and Medical Profession in the Renaissance*, Cambridge, 1976 ; ID., *Contro un nemico invisibile. Epidemie e strutture sanitarie nell'Italia del Rinascimento*, Bologne, 1986 ; J. HENDERSON, « The Black Death in Florence : Medical and Communal Responses », dans *Death in Towns*, S. BASSETT éd., Leicester, 1992, p. 136-150. Plus récemment, *Body and City : History of Urban Public Health*, S. POWER et H. SHEARD éd., Londres, 2000.

9. J. AGRIMI et C. CRISCIANI, « L'assistance dans la civilisation chrétienne médiévale », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, vol. 1 : *Antiquité et Moyen Âge*, M. D. GRMEK dir., Paris, 1995, p. 151-174 ; M. D. GRMEK, « Le médecin au service de l'hôpital médiéval en Europe occidentale », *History and Philosophy of the Life Sciences*, t. 4, 1982, p. 25-64 et le volume de A. J. GRIECO et L. SANDRI dir., *Ospedali e città : l'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI*, Florence, 1997.

lisation médiévale a peut-être été plus négligée : ce qui touche notamment aux relations qu'entretiennent patients et médecins et qui conduit souvent les praticiens à mieux définir non seulement l'objet même de leur art, le champ de leurs compétences, l'éthique à suivre dans la pratique, mais aussi les rapports que leur discipline doit entretenir avec d'autres savoirs proches. C'est ce vaste domaine que le présent volume a pour ambition d'aborder.

À l'image de certaines attitudes actuelles, ces rapports entre patients et praticiens paraissent complexes, difficiles, voire ambigus [10]. Si les médias se font l'écho des débats éthiques de la médecine contemporaine – qu'ils portent sur la responsabilité médicale, sur le problème de la fin de vie et de sa médicalisation, ou sur des questions en apparence plus futiles, telle la demande accrue en matière de chirurgie esthétique –, les sources médiévales, qu'elles proviennent des traités savants ou des archives, révèlent des enjeux similaires et font entendre l'écho lointain de ces débats. En effet, au prisme déformant de l'actualité, ces questions nous paraissent contemporaines, alors même qu'elles agitaient déjà le monde antique comme le souligne Danielle Gourévitch dans le *Triangle hippocratique* [11]. Cherchant à analyser les représentations sociales et individuelles de la maladie, elle aborde la difficile question de la communication entre patient et médecin et les problèmes liés à la déontologie médicale ; plus récemment, ces questions relatives à l'émergence dans l'Antiquité grecque et romaine d'une éthique ou d'une philosophie médicale, mettant notamment l'accent sur la relation médecin-patient, ont fait l'objet des très intéressantes communications publiées par la Fondation Hardt [12].

Au Moyen Âge, c'est sans doute dans les sphères des élites que ces rapports entre malades et praticiens peuvent être le mieux éclairés. La documentation nous montre ainsi la précoce émergence de la figure du médecin de cour, appointé par les grands, au chevet de ses patients, présent au gré de leurs déplacements, et qui tente souvent de concilier cette pratique astreignante et un enseignement professionnel. La cour pontificale au XIIIe siècle [13], la couronne d'Aragon dans la seconde moitié du siècle [14] témoignent de l'ancienneté d'un phénomène que l'on voit se poursuivre dans les cours princières de l'Italie centrale et septentrionale. Au XVe siècle, dans la Milan des

10. Voir par exemple les travaux de M. BALINT, *Le médecin, son malade et la maladie*, Paris, 1960 ; C. HERZLICH, *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris, 1969 ; EAD. et J. PIERRET, *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui*, Paris, 1984 ou encore F. LAPLANTINE, *Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, 1986.

11. D. GOURÉVITCH, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, Rome, 1984 (BEFAR, 251).

12. *Médecine et morale dans l'Antiquité*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, H. FLASHAR et J. JOUANNA éd., t. XLIII, Vandœuvres-Genève, 1997.

13. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Medicina e Scienze della Natura alla Corte dei Papi del Duecento*, Spolète, 1991.

14. M. MCVAUGH, *op. cit.*, notamment le premier chapitre.

Sforza, par exemple, les échanges épistolaires soulignent la place qu'occupent santé et maladie dans les relations sociales, et rendent plus généralement compte d'un très présent souci de soi, de son bien-être et de sa santé [15]. Mais ce souci est tributaire du rapport non univoque qui se crée entre le professionnel et son patient : si les manuels de déontologie insistent sur la nécessaire obéissance du patient et sur la relation de confiance que doit savoir susciter le praticien [16], la réalité montre souvent qu'entre les recommandations de ce dernier et l'attitude du premier existe un décalage bien difficile à combler : si le médecin apparaît bien comme une figure d'autorité, c'est aussi un homme de contrainte ; ses prescriptions et ses conseils peuvent en effet être rejetés par le patient, surtout lorsque s'opposent aux interprétations médicales de la maladie les représentations que s'en fait le malade et son propre vécu, qui constitue d'ailleurs – et ce n'est là qu'une contradiction supplémentaire – l'un des éléments sur lesquels le praticien s'appuie pour établir son diagnostic. Comment interpréter par exemple les rébellions de Francesco Sforza contre son médecin qu'il soumet à la même diète que celle que ce dernier lui avait imposée pour qu'à son tour, il en éprouve les désagréments [17] ? Que dire de prescriptions préventives ou conservatoires [18] imposées à ceux qui se sentent bien portants ? Quel poids accorder à la parole médicale, quelle portée pratique lui consentir ? Comment enfin mettre en relation ce que nous disent les discours des médecins et ce qu'en font les patients ?

Ces problèmes ont partie liée avec le statut social du médecin et avec les conditions mêmes dans lesquelles il exerce son métier. Si la professionnalisation du métier médical, progressive à partir du XIIIe siècle, a tendu à exclure de son exercice tous ceux qui ne disposaient pas des titres universitaires requis, la prolifération des vocables employés pour désigner ce tissu social – médecins, *physici*, chirurgiens, barbiers, mires, *empirici*, matrones... [19] – en montre assez l'hétérogénéité et la difficile fermeture de la profession aux seuls autorisés. D'évidence, selon la réputation du médecin, en vertu de la qualité du patient, les relations varient, non seulement entre malade et prati-

15. M. NICOUD, « Expérience de la maladie et échange épistolaire : les derniers moments de Bianca Maria Visconti (mai-octobre 1468) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, t. 112, 2000, p. 311-458.

16. G. POMATA, *La promessa di guarigione. Malati e curatori in antico regime. Bologna XVI-XVIII*, Rome-Bari, 1994. Voir également la contribution de C. CRISCIANI dans le présent volume.

17. *Cf.* M. NICOUD, « Les médecins à la cour de Francesco Sforza ou comment gouverner le Prince », dans *Actes du colloque en hommage à Jean-Louis Flandrin* (Université de Paris-VIII, 27-29 novembre 2003), à paraître.

18. P. GIL SOTRES, « Les régimes de santé », dans *Histoire de la pensée médicale..., op. cit.*, p. 257-281 ; ID., « Els *Regimina sanitatis* », dans *Regimen sanitatis ad regem Aragonum. Arnaldi de Villanova Opera medica omnia*, éd. L. GARCÍA-BALLESTER et M. MCVAUGH, vol. X.1, Barcelone, 1996, p. 17-110.

19. Voir les diverses communications proposées lors de la table ronde sur *Mires, physiciens, barbiers..., op. cit.*

cien, mais aussi entre professionnels, lorsqu'ils sont plusieurs au chevet d'un même client.

Aussi certains auteurs n'hésitent-ils pas à conseiller le recours à la ruse pour obtenir cette confiance du patient à l'image, au XIIe siècle, de l'œuvre attribuée au Salernitain Archimattheus[20]. Surtout, les relations sont de plus en plus souvent codifiées par le recours à l'acte notarié qui vient conclure l'accord entre un professionnel et son client. Ces « pactes de guérison », comme les définit Gianna Pomata[21], font leur apparition en Occident dans les pays de droit écrit[22], et visent à définir clairement ce que les deux parties sont en droit d'attendre de leur accord : d'un côté la guérison – qu'il reste encore à définir car la notion même de santé n'est pas une donnée univoque selon qu'elle consiste en un état parfait ou dans la simple amélioration de la partie du corps affectée par la maladie –, de l'autre la juste rétribution. Mais là encore, les dénonciations de ces contrats devant la justice témoignent de ces conceptions souvent divergentes entre praticiens et malades à propos de ce qu'il faut entendre par santé, ou encore illustrent les réticences du malade à suivre le traitement et l'incompétence du médecin.

Il est certain cependant que la pratique médicale est un métier à haut risque où la réputation du médecin est engagée, à partir du moment où il se décide à soigner son patient. Danielle Jacquart montre toutefois que si, dans l'Antiquité, plusieurs traités hippocratiques déniaient à la médecine le soin de s'occuper des cas incurables, le Moyen Âge place, lui, la responsabilité du praticien, non dans le résultat, mais dans la capacité à déterminer par son pronostic et son diagnostic les maladies mortelles. La tâche était cependant loin d'être simple en l'absence de concept de ce genre dans les ouvrages médicaux. Aussi, à l'exception de l'expérience des fièvres pestilentielles qui facilitait l'établissement d'un pronostic fatal, le médecin avait-il plutôt tendance à se montrer prudent et réservé dès qu'il s'agissait d'établir un tel pronostic.

La prudence est aussi de mise dans sa fonction principale qui est de donner des conseils[23]. Les traités de déontologie qu'étudie Chiara Crisciani visent à réguler les relations que doit établir le praticien, non seulement avec son patient, mais aussi avec ses confrères (médecins, chirurgiens, renommés ou débutants) comme lui consultés, *in absentia* ou *in presentia*, par le malade. S'y dessine l'éthique en formation d'une profession encore hétéro-

20. ARCHIMATTHEUS, *De instructione medici*, dans *Collectio Salernitana*, éd. S. DE RENZI, 5 vol., Naples, 1852-59, vol. 2, p. 74-75, et vol. 5, p. 333-334 et 348-349.

21. G. POMATA, *op. cit.*

22. Voir entre autres *Razo*, Cahiers du Centre d'Études médiévales de Nice, t. 4, 1984, *Le corps souffrant : maladies et médications*, dossier : « Guérir au Moyen Âge : médecine et société au XIVe et XVe siècle », p. 109-144 (H. BRESC, « Documents siciliens » ; N. COULET, « Documents aixois » ; L. STOUFF, « Documents arlésiens », etc.) ; *cf.* aussi J. SHATZMILLER, *Médecine et justice en Provence médiévale. Documents de Manosque, 1262-1348,* Aix-en-Provence, 1989.

23. Sur cette littérature, voir J. AGRIMI et C. CRISCIANI, *Les « Consilia » médicaux*, Turnhout, 1993 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 69).

gène, où l'on cherche aussi bien la vérité et la concorde entre praticiens qui sont utiles au malade, qu'à définir un certain nombre de règles déontologiques.

Si les conditions de l'exercice médical font l'objet d'une réflexion de la part des médecins, les autorités urbaines ou les patients eux-mêmes s'efforcent aussi de leur côté de définir le rapport au praticien. À travers l'exemple de la ville catalane de Manresa, Michael McVaugh témoigne du développement d'une sorte de médecine de prévention, en pleine seconde moitié du XIVe siècle. L'embauche par un groupe d'habitants de la cité d'un médecin appointé à l'année, le recrutement d'un chirurgien communal ou encore le témoignage du livre de recettes d'un apothicaire qui fournit le nom de ses clients dessinent les contours d'un accès assez large des populations urbaines à la profession médicale et d'une « démocratisation » de ces pratiques.

Les trois dernières communications abordent les marges plus ou moins acceptées et revendiquées des compétences médicales. En faisant figurer dans leurs ouvrages de chirurgie des considérations consacrées à l'*ornatus* et à la *decoratio*, des auteurs français du XIVe siècle ne s'inscrivent pas seulement dans une tradition arabe ; Laurence Moulinier montre qu'ils répondent aussi à une demande sociale, qui n'est pas au demeurant uniquement féminine, et qu'ils tentent de délimiter les contours de leur domaine, au moment où les *physici* s'efforcent de contrôler l'ensemble des pratiques médicales.

Mis à rude épreuve par l'épidémie de peste de 1348 et par ses nombreuses résurgences endémiques, les médecins, poussés par les autorités publiques à fournir des réponses thérapeutiques et prophylactiques, ont pu être tentés, comme le souligne Nicolas Weill-Parot, de recourir à des explications et à des soins magico-astrologiques ; mais cités dans le cadre strict de l'explication scolastique, ces usages médicaux de l'astrologie et ces pratiques empiriques sont demeurés prisonniers des filets d'une pensée rationnelle.

Si astrologie et médecine ont toujours entretenu des rapports complexes, Joseph Ziegler montre qu'à partir du XIIIe siècle les auteurs de physiognomonie font un usage de plus en plus poussé des explications médicales, et notamment de la théorie humorale qui permet de définir la complexion du corps et des organes. Tandis que les médecins se contentent encore d'intégrer ponctuellement la physiognomonie à leurs œuvres médicales, notamment lorsqu'il est question de complexion, des auteurs de la fin du Moyen Âge fournissent dans leur analyse physiognomonique des portraits proches d'un bilan médical.

Marilyn Nicoud, École normale supérieure-Lettres et Sciences Humaines, 15 parvis René Descartes, 69366 Lyon Cedex 07

Médiévales 46, printemps 2004, p. 11-22

Danielle JACQUART

LE DIFFICILE PRONOSTIC DE MORT (XIV[e]-XV[e] SIÈCLES)

Dans son *Hippocrate* paru chez Fayard en 1992, Jacques Jouanna consacre quelques pages au pronostic des cas incurables et au refus, conseillé dans certains textes de la Collection hippocratique, de les soigner[1]. Ces pages se situent immédiatement après le traitement d'un autre thème, dont elles forment la suite logique : le pronostic à distance. À la fois dans le traité chirurgical *Plaies de la tête* et dans le *Pronostic*, il est recommandé au praticien, avant de toucher le malade et de faire un examen rapproché, d'observer les signes visibles à distance, pour établir un pronostic préalable. Ce pronostic pouvait entraîner le médecin à prendre la décision de ne pas soigner le malade s'il le jugeait incurable. Écrit dans le dernier quart du V[e] siècle av. J.-C., le traité hippocratique de l'*Art* répond aux détracteurs de la médecine, qui reprochent aux médecins « de soigner justement les maladies qui guériraient tout à fait d'elles-mêmes, tandis que pour celles qui nécessitent un grand secours, ils ne s'y attachent pas ». Ces détracteurs en déduisent que la médecine n'est de ce fait pas une science, car « si l'art existait vraiment, il faudrait soigner toutes les maladies sans distinction ». L'auteur du traité de l'*Art* répond avec violence, en accusant ces adversaires de la médecine d'ignorance et de folie : « Exiger que l'art ait de la puissance dans les domaines qui ne relèvent pas de l'art, ou la nature dans des domaines qui ne relèvent pas de la nature, c'est être ignorant d'une ignorance qui tient plus de la folie que de l'absence de savoir ». Discerner les cas incurables et s'interdire de les soigner faisait partie de la définition même de l'art médical que cet auteur hippocratique plaçait au début de son traité : « Je vais définir ce qu'est selon moi la médecine. C'est délivrer complètement les malades de leurs souffrances ou émousser la violence des maladies, et ne pas traiter les malades qui sont vaincus par la maladie ». Jacques Jouanna met cette position de l'auteur hippocratique en relation avec ce que dit Platon dans la

1. J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, 1992, p. 153-159. On trouvera les références aux textes cités ci-dessous dans cet ouvrage.

République (II, 360e-361a) : « Les hommes de l'art experts, par exemple le pilote et le médecin éminents, savent faire la distinction dans leur art entre l'impossible et le possible, et entreprennent le possible, mais laissent l'impossible ». Avant d'entrer dans notre sujet et aborder la période médiévale, remarquons d'emblée qu'Arnaud de Villeneuve (m. 1311), dans sa *Repetitio* sur le premier aphorisme d'Hippocrate, reprend cette analogie, non pas pour écarter les cas incurables ni pour faire la part entre le possible et l'impossible, mais pour indiquer que le médecin doit savoir réorienter son traitement en fonction des circonstances, comme le marin adapte sa navigation au changement de vents[2]. L'analogie n'a donc pas du tout le même sens, puisqu'il n'est pas question de renoncer à agir. Pour en revenir aux positions des médecins de l'Antiquité grecque sur les maladies incurables, Jacques Jouanna considère – après avoir signalé que Galien, dans son commentaire aux *Aphorismes*, reprend les termes mêmes du traité hippocratique de l'*Art*, quand il déclare qu'il ne faut pas soigner les malades vaincus par les maladies – qu'il s'agit d'une sorte de tabou : « Cette interdiction de soigner les cas jugés incurables repose en définitive sur des présupposés théoriques qui paraîtront étranges à un esprit moderne. On a la conviction que l'art médical est totalement découvert et que son champ d'action est limité une fois pour toutes, comme s'il était exclu que des progrès dans les moyens thérapeutiques puissent faire reculer les limites du curable. Le domaine de l'incurable, étant extérieur à l'art, devient une sorte de tabou justifié au nom de la raison. Faut-il y voir une rationalisation d'une ancienne conception où l'interdiction de soigner pouvait s'expliquer par la croyance que le malade est condamné par la divinité ? Il est difficile de le dire, tellement les contextes sont différents »[3]. Des auteurs de la Collection hippocratique, comme celui du traité *Lieux dans l'homme* (IVe siècle av. J.-C.), incitent au contraire à l'audace : « C'est dans les maladies les plus risquées qu'il faut courir des risques ; car si l'on réussit, on rendra la santé, et si l'on échoue, l'issue sera ce qu'elle devait être et comme elle devait être ».

Au Moyen Âge, c'est essentiellement dans les ouvrages chirurgicaux que l'incitation à ne pas intervenir dans des cas désespérés est la plus explicite. Lanfranc de Milan, au cours des dernières années du XIIIe siècle, l'exprimait clairement dans ses conseils au chirurgien : « qu'il ne s'attache pas aux cas difficiles et qu'il ne se mêle en aucune manière des cas désespérés » (*curas difficiles non diligat et de desperatis nullatenus se intromittat*)[4]. Henri de Mondeville, de son côté, insistait sur la différence entre l'acte médical et l'acte chirurgical. Dans le premier, les praticiens sont protégés par l'invisibi-

2. M. R. McVaugh, « Bedside Manners in the Middle Ages », *Bulletin of the History of Medicine*, t. 71, 1997, p. 201-223 (à la page 210). Sur cette analogie chez Arnaud de Villeneuve, voir aussi : Id., *Medicine Before the Plague, Practitioners and their Patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*, Cambridge, 1993, p. 167.

3. J. Jouanna, *op. cit.*, p. 156-157.

4. Lanfranc de Milan, *Ars completa totius cyrurgiae*, Venise, 1498, fº 166.

lité des processus qui demeurent à l'intérieur du corps ; en revanche, dans le second, la responsabilité peut difficilement être dissimulée : « l'erreur du chirurgien opérant, par exemple lorsqu'il incise une main ou un bras, apparaît de manière patente à tout observateur et il ne peut l'imputer à la nature ou à la vertu [la force vitale du patient] ni s'en excuser ni en accuser un autre »[5]. En dépit de cette importante différence entre les deux pratiques, médecins et chirurgiens se rejoignent pour souligner le rôle thérapeutique joué par la confiance du patient. Le souci de cacher la possibilité d'une issue fatale est de rigueur, de même que la prudence et l'ambiguïté doivent présider à l'énoncé du pronostic, y compris à l'intention de l'entourage du patient. C'est dans cette perspective qu'il faut replacer la concurrence entre prêtres et médecins au chevet du malade et que s'explique, pour une part, l'habituel silence des médecins sur l'obligation qui leur est faite d'enjoindre l'entourage d'appeler le prêtre à l'approche des derniers instants[6]. Du moins, cet argument, fermement fondé sur la théorie médicale, est-il autant à prendre en compte que le simple conflit de compétence ou la cupidité menant à poursuivre des soins devenus inutiles.

La difficulté, que l'on perçoit à la lecture des textes médicaux, n'était pas tellement pour le praticien de dégager sa responsabilité lorsqu'une issue fatale était attendue que, justement, de faire le partage entre le curable et l'incurable, entre le possible et l'impossible. Et c'est plus spécialement à cette détermination ou plutôt cette indétermination que je voudrais m'attacher. La question que je poserai – et je me contenterai de la poser, sans vraiment apporter de réponse tant le sujet est vaste – est de savoir, en laissant de côté les blessures et la chirurgie, quelles maladies étaient définies comme mortelles. Considéré, de manière générale, comme le plus complexe et le plus incertain, l'art du pronostic s'avérait, dans ce cas, encore plus délicat, ce qui explique le succès de l'opuscule pseudo-hippocratique, connu dans ses diverses versions sous les titres de *Secreta Hippocratis*, de *Capsula eburnea*, mais aussi de *Pronostica vitae et mortis*, ou *Pronostica mortis vel salutis*, ou encore *De morte festina*[7]. Les sentences enregistrées dans cet opuscule énumèrent avec assurance les signes, principalement l'apparence de divers types de pustules, annonciateurs ou non de mort. Plus que l'échec thérapeutique, c'est dans ce difficile art de prévoir la mort que se situe la responsabilité du médecin, surtout lorsqu'il lui incombe de conseiller sans précipitation l'appel au prêtre. Les ouvrages médicaux tranchent rarement aussi clairement entre le curable et l'incurable que le pseudo-Hippocrate des *Pronostica vitae*

5. Texte latin édité dans : J.-L. PAGEL, *Die Chirurgie des Heinrich von Mondeville*, Berlin, 1892, p. 79.

6. Sur cette question, voir notamment : J. ZIEGLER, *Medicine and Religion c. 1300, The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, 1998, p. 250-258 ; M. R. MCVAUGH, « Bedside Manners... », *loc. cit.*, p. 217.

7. Sur ce texte, voir P. KIBRE, *A Repertorium of Hippocratic Writings in the Latin Middle Ages*, New York, 1985.

et mortis ; il faut toutefois préciser que ces derniers statuent surtout sur les signes d'une mort proche et non d'une mort annoncée à plus longue échéance. Dans son *Liber pronosticorum*, écrit en 1295, Bernard de Gordon place, à la fin de la IVe partie, un chapitre sur la manière de pronostiquer le jour et l'heure de la mort, là aussi lorsque celle-ci semble approcher. Cette question des plus complexes met en jeu de très nombreux paramètres et le médecin risque souvent d'être trompé par des apparences. Dans ce chapitre dense, je relèverai trois réflexions du médecin montpelliérain[8].

1. Alors que la détermination de la phase d'état[9] d'une maladie est essentielle pour en prédire l'issue, le premier critère à observer dans cette détermination est l'évaluation de la *virtus*, de la force naturelle du patient. Rappelons ici que l'évolution des maladies aiguës (de même que celle de leurs paroxysmes) était définie selon une division en quatre phases : *principium* (ou *initium* « début »), *augmentum* (« acmé »), *status* (« état », le moment de stabilisation des symptômes morbides), *declinatio* (« déclin »). La phase d'état pouvait se terminer ou non par une crise, salvatrice ou non. Bernard de Gordon use d'une comparaison avec le porteur qui doit porter une charge jusqu'à son terme.

> Il faut considérer si la vertu, dans sa tolérance de la maladie, est forte ou faible. Cela est comparable à un porteur qui doit porter une charge jusqu'à son terme. Personne ne peut savoir si le porteur portera la charge jusqu'à son terme, si ne sont pas connus la quantité de la force du porteur, la quantité du poids de la charge et la longueur du chemin : la vertu est comme le porteur, la maladie comme la charge, la phase d'état comme le terme du chemin[10].

2. Après la difficile détermination du moment de la phase d'état, vient l'appréciation du sens de l'évolution, *ad bonum vel ad malum*. Les pires pièges attendent le médecin. Même si toutes les conditions sont favorables pour que l'évolution se fasse dans le sens d'une amélioration, le médecin peut être trompé du fait de l'existence d'une épidémie (*tempus pestilentiale*), de la présence d'une matière vénéneuse qui se trouvait jusque-là cachée, ou

8. BERNARD DE GORDON, *De pronosticis*, IV.14, Lyon, 1551, p. 769-770, 771, 773. Sur cet auteur et la chronologie de ses œuvres on se reportera à la fondamentale monographie de L. DEMAITRE, *Doctor Bernard de Gordon : Professor and Practitioner*, Toronto, 1980 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 51).

9. Rappelons que l'évolution des maladies aiguës (de même que celle de leurs paroxysmes) était définie selon une division en quatre phases : *principium* (ou *initium* « début »), *augmentum* (« acmé »), *status* (« état », le moment de stabilisation des symptômes morbides), *declinatio* (« déclin »). La phase d'état pouvait se terminer ou non par une crise, salvatrice ou non.

10. « Virtus enim est consideranda, utrum sit fortis vel debilis quod possit morbum tolerare. Et est simile de portitore portante onus usque ad terminum. Nullus potest scire utrum portitor portet onus usque ad terminum, nisi sciat quantitatem portitoris fortitudinis, quantitatem ponderis et longitudinem vie : virtus est sicut portitor, morbus sicut onus, status est sicut terminus ».

bien en raison d'une configuration céleste défavorable lorsque le début de la maladie est intervenu, ou bien encore en raison de quelque erreur.

3. Une constatation d'ordre général intervient alors vers la fin du chapitre.

> Il faut comprendre cependant qu'une issue fatale n'est pas aussi certaine qu'une bonne issue, car les mouvements de la nature sont ordonnés, suivant une seule voie et un seul ordre. Mais les mouvements de la maladie sont désordonnés, donc le mouvement de la mort n'est pas aussi certain que celui de la vie [11].

On constate donc que la prudence conseillée pour annoncer une issue fatale est justifiée, non seulement par des considérations d'ordre psychologique, mais aussi par le caractère difficilement prévisible de la mort. Ce que sait le mieux faire le médecin, c'est reconnaître les signes favorables, les signes de vie, car ils sont ordonnés et univoques. Mais, même lorsqu'il décèle ces bons signes, le désordre de la maladie et de la mort peut intervenir et le tromper.

On ne s'étonnera pas alors de voir si peu indiquées dans les ouvrages médicaux, ou du moins de manière peu claire, les maladies considérées comme mortelles. Seuls sont passés en revue avec minutie, dans la ligne des pronostics hippocratiques et pseudo-hippocratiques, les traits distinctifs du mourant, de l'agonisant. Restons avec Bernard de Gordon, mais cette fois avec son *Lilium medicine*, qu'il termina en 1305. À propos de la phtisie – qu'il définit comme « une ulcération du poumon accompagnée de la consomption du corps tout entier » (*Phtisis est ulcus pulmonis cum consumptione totius corporis*) –, l'indication de l'incurabilité intervient pour deux types de cas : lorsque l'ulcération est située dans l'un des anneaux cartilagineux de la trachée artère ; lorsque l'on a affaire à une phtisie invétérée (*Phtisis antiquata non recipit curationem*). Toutefois « maladie incurable » n'est pas synonyme de « maladie mortelle », du moins une ambiguïté demeure. Après avoir énuméré les signes d'une issue fatale, en signalant d'ailleurs leur caractère équivoque, Bernard de Gordon récapitule les caractéristiques d'une mort proche : la chute des cheveux, la courbure des ongles, la ruine de l'appétit, la difficulté à respirer, la rétention du crachat, le flux de ventre et l'enflure des jambes. Puis il ajoute une mise en garde : *Ut plurimum phtisici expediuntur cum folia cadunt ab arboribus. Cavendum est igitur diligenter in prognosticatione phtisicorum, quia loquendo moriuntur et moriendo loquuntur* [12]. Pour la plupart, donc, les phtisiques connaissent leur fin au cours de l'automne (« lorsque les feuilles tombent des arbres »), et il faut particulièrement veiller au pronostic, car leur mort peut intervenir imperceptiblement

11. « Et tamen intelligendum est, quod terminatio ad malum non est ita certa sicut terminatio ad bonum, quia motus nature sunt ordinati adherentes vie uni et ordini uni. Motus autem morbi sunt inordinatissimi, ideo non ita certus mortis sicut vite. »

12. BERNARD DE GORDON, *Lilium medicinae*, IV.5, Lyon, 1551, p. 360.

(« ils meurent en parlant et parlent en mourant »). La vigilance est d'autant plus de rigueur qu'avec un traitement adapté la phtisie n'est pas une maladie à coup sûr mortelle : elle peut être palliée longtemps chez les enfants et les vieillards gras et bien en chair ; Bernard de Gordon cite Avicenne qui rapporte avoir vu une femme dont la vie fut prolongée de vingt-quatre ans. En dehors des prédispositions qui peuvent différer de beaucoup la mort, le médecin n'est pas à l'abri d'une erreur de diagnostic. Au chapitre de l'empyème, Bernard de Gordon énonce : « Il faut comprendre que le pus présent dans une cavité de la poitrine trompe fréquemment les médecins, car la plupart du temps ils jugent les patients phtisiques et incurables, puis une fois le pus purifié, ils guérissent, ce qui provoque la honte du médecin (*quod est medico ignominiosum*) » [13]. Ces quelques remarques, parmi d'autres, nous confortent donc dans l'idée que, pour un médecin médiéval, il est plus honteux d'annoncer une mort qui ne survient pas, que de voir sa confiance en un rétablissement déçue. Être trompé par la maladie et la mort fait partie du combat quotidien du médecin ; en revanche, ne pas savoir reconnaître les signes de la vie le déshonore.

En dehors de la litanie des signes caractéristiques des mourants et des pronostics d'incurabilité, le concept de maladie mortelle est assez inapparent et fugace. Pour tenter de le mieux discerner, je me suis reportée à ma lecture favorite : le monumental commentaire que rédigea, dans la première moitié du XVe siècle, Jacques Despars sur le *Canon* d'Avicenne (livres I, III, IV.1) [14]. Le chapitre introductif de la fen 3 du livre I, section consacrée au régime de santé, est dévolu aux causes de la santé, de la maladie et à la nécessité de la mort [15]. Dans ce chapitre, Avicenne présente les deux types de dommages auxquels le corps humain est exposé, selon qu'ils proviennent de causes intrinsèques ou de causes extrinsèques. Le corps humain est en effet amené à voir la coagulation d'éléments dont il est formé se dissoudre, sous l'effet soit de la résolution de l'humide radical (ou « colle, *gluten* », congénital), soit de la putréfaction de l'humidité nutritive qui assure sa reconstitution. Comme le précise Jacques Despars, « la putréfaction dont il est question n'est pas celle qu'engendrent fièvres ou tumeurs, mais la putréfaction arrivant naturellement aux humeurs à la fin du grand âge (*senium*) » : *Attende quod princeps [Avicenna] non loquitur hic de putredine febrium aut apostematum, sed de putredine naturaliter adveniente nostris humoribus in fine*

13. *Ibid.*, IV.7, p. 374.

14. Sur ce commentaire et son auteur, qui fut maître de la Faculté de médecine de Paris, je renvoie à mes précédents travaux, notamment : « Le regard d'un médecin sur son temps : Jacques Despars (1380 ?-1458) », *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 138, 1980, p. 35-86 (réimpr. dans D. JACQUART, *La science médicale occidentale entre deux renaissances, XIIe-XVe siècles*, Aldershot, 1997 [Variorum Collected Studies], n° XIV) ; *La médecine médiévale dans le cadre parisien, XIVe-XVe siècles*, Paris, 1998, p. 204-227 *et passim.*

15. Je me fonde sur l'édition incunable (en trois ou quatre volumes in-folio selon les exemplaires), Lyon 1498. Cette édition ne comportant ni pagination ni signatures, seules les subdivisions du *Canon* peuvent servir à situer les passages mentionnés.

senii. On n'est donc pas ici dans le contexte de la maladie, mais dans celui de la vieillesse et du terme naturel de la vie[16] ; sur ce point, Jacques Despars est d'avis que, bien que mortel par nature en raison de la contrariété des éléments dont il est formé, l'homme a pu et peut être rendu immortel par une grâce divine, l'action des éléments étant suspendue sur l'ordre de Dieu. Est ainsi préservée la toute puissance divine, et Jacques Despars s'en remet sur cette question aux théologiens (à moins qu'il ne s'agisse des alchimistes...)[17]. Les deux types de dommages, résolution et putréfaction, qui relèvent d'un processus naturel, sont, précise Jacques Despars, à distinguer des dommages qui surviennent *casualiter* (« fortuitement, accidentellement »). C'est l'occasion pour nous de noter ce qui est considéré comme mortel, en dehors du processus naturel de dégénérescence : le gel causé par une exposition au très grand froid, le poison, venant à l'extérieur du corps comme la morsure du basilic ou du chien enragé, ou administré à l'intérieur « comme l'aconit ingéré ou l'arsenic » (*ut nappelli comesti vel arsenici*). Sont énumérées aussi des blessures dangereuses (*vulnera perniciosa*), du cœur, du foie, du cerveau ou de l'estomac. Enfin viennent les maladies pernicieuses (*relique egritudines perniciose*), comme les pestilences, l'apoplexie, la lèpre, les hydropisies. Ces quatre maladies forment donc avec les empoisonnements les maladies les plus susceptibles de conduire à la mort. Un peu plus loin, Avicenne pose plus clairement la distinction entre des termes naturels de la vie de l'homme et des termes accidentels, que Jacques Despars préfère qualifier de « termes abrégés, écourtés » (*termini abbreviati*). Parmi les causes d'abrègements sont cités les poisons froids, la gloutonnerie excessive et l'ivresse. Au nombre des facteurs qui rendent l'art médical impuissant à mener l'homme à son terme naturel étaient aussi mentionnés les chutes, les coups, la foudre et les tempêtes, « et d'autres choses semblables ».

La distinction entre terme naturel et terme accidentel ou abrégé était énoncée dès la fen 1 du premier livre du *Canon* (doctrine 3, chapitre 3), lorsqu'il était traité de la complexion selon les âges. Jacques Despars posait alors la question de savoir « si la mort naturelle est celle-là seulement qui provient de la chaleur naturelle desséchant l'humide et de l'impuissance de la vertu à résister à ce dessèchement » (*utrum mors naturalis sit illa solum, que procedit a calore innato desiccante humidum et ab impotentia virtutis ad resistendum illi desiccationi*). À la suite d'Avicenne, il était rappelé que mort naturelle ou mort par abrègement (*mors abbreviata*) venaient de toute façon *divino precepto* (« par ordre divin »). Jacques Despars revient à nouveau sur ce sujet un peu plus loin, en demandant précisément « si les termes

16. Sur ce sujet, voir l'article d'Agostino Paravicini Bagliani, « Ruggero Bacone e la *prolongatio vitae*. Per una nuova analisi dei testi », dans *Alchimia e medicina nel Medioevo*, C. CRISCIANI et A. PARAVICINI BAGLIANI éd., Florence, 2003 (Micrologus' Library 9).

17. *Cf.* D. JACQUART, « Moses, Galen and Jacques Despars : Religious Orthodoxy as a Path to Unorthodox Medical Views », dans *Religion and Medicine in the Middle Ages*, P. BILLER et J. ZIEGLER éd., York, 2001, p. 35-45.

abrégés des individus proviennent d'un ordre divin » (*utrum termini abbreviati individuorum divino proveniant precepto*). Nous nous attendons évidemment à une réponse positive, mais ce qui nous intéresse est de connaître ce que Jacques Despars place sous la notion de termes abrégés. Les causes d'abrègement mentionnées ici sont les trahisons, les intoxications, les désespoirs, les homicides, la luxure et la débauche. Ce sont les problèmes du mal, que Dieu permet sans en être la cause, et de la prédestination que pose en réalité ici le commentateur, en précisant qu'ils sont parmi les plus difficiles qu'ont à résoudre les théologiens. Le traitement des questions directement reliées à la cause de la mort ne laisse guère apparaître un concept qui serait celui de maladies mortelles. Porter un pronostic fatal n'est donc pas évident ; une question subsidiaire est même posée : outre les deux termes propres à un individu, le terme naturel et le terme abrégé, peut-on en définir un troisième, qui serait un terme allongé au-delà de la nature ? À côté de la possibilité de prolonger artificiellement la vie, Jacques Despars évoque la guérison miraculeuse, en citant Avenzoar qui se réfère lui-même à Galien : « Il est bien connu de tous, toujours et partout, qu'il est impossible de vivre lorsque la membrane du cerveau est déchirée. Pourtant Galien a vu quelqu'un dont cette membrane était déchirée en réchapper. Il a dit que ce patient a été sauvé par Dieu en sa puissance suprême et dans sa sagesse » [18]. Aucune certitude donc quant à ce qui est mortel et ce qui ne l'est pas.

J'ai poursuivi quelque peu mon enquête dans la première fen du livre IV, consacrée aux fièvres. Au premier chapitre sont énumérés les différents types de fièvres, selon divers critères de classement. Si l'on ne trouve pas une catégorie qui serait qualifiée de « mortelle », on note la distinction entre des fièvres *salubres recte* (« tout à fait guérissables ») et des fièvres accompagnées d'*accidentia horribilia* (« de symptômes effrayants »). Au nombre des fièvres *salubres recte*, Jacques Despars cite les fièvres éphémères, les fièvres tierces pures interpolées. Quant aux exemples de fièvres accompagnées de symptômes horribles et dangereux, ce sont les fièvres pestilentielles et syncopales, caractérisées par un anéantissement des forces, une chute de l'appétit et une agitation. Jacques Despars complète cette énumération en ajoutant toutes les fièvres humorales continues et les fièvres éthiques de la seconde espèce, qui consument l'humidité nutritive à son dernier stade d'élaboration (*cambium*, « le change »), et surtout de la troisième espèce, qui consument l'humide radical et mènent à ce qui « est appelé marasme par l'école des médecins ». Au chapitre 3 du premier traité est posée la question de savoir s'il peut y avoir mort pendant la phase de déclin. Comme le dit Avicenne,

18. « Dic quod decens est omni artifici interdum memorari et humiliter recognoscere mirabilia opera sui creatoris. Id patronus medicorum facere non erubuit, ut de eo refert magnus Avenzoar dicens : "Et quam nobile est dictum Galieni cum tractavit de fractura panniculi cerebri. Nam notum est apud omnes et semper et ubique quod impossibile est vivere illum, cuius panniculus fractus est. Et videns Galienus quemdam cuius panniculus fractus fuit et exinde liberatus est, dixit ipsum a deo liberari summa potentia atque sapientia" : hec Avenzoar tractatu 19 *theisir* » (Lyon, 1498, I.1.3.3).

on doit craindre les trois premières phases (début, acmé, état), mais s'il y a mort pendant le déclin, elle n'est pas due à la fièvre elle-même, ce qui paraît, en effet, de bonne logique. Bernard de Gordon, pour sa part, affirmait qu'il était certes possible de mourir pendant la phase de déclin d'un paroxysme, mais non pendant « le vrai déclin de toute la maladie » (*vera totius morbi declinatione*), du moins sans qu'une erreur ne soit commise, par le patient ou le médecin [19]. Jacques Despars rappelle d'abord que les fièvres mortelles sont, par définition, privées de phase de déclin et qu'il y a une détérioration jusqu'à la mort, laquelle peut intervenir pendant l'acmé ou la phase d'état ; l'exemple donné est celui des pestilences. Il y a aussi le cas des morts subites : apoplexie, suffocation, décapitation, blessure au cœur. Mais Jacques Despars va surtout évoquer les nombreux cas où la mort survient pendant la phase de déclin, alors que la fièvre n'était pas nécessairement mortelle. Contrairement à ce que disent les plus grandes autorités médicales, il est formel sur ce point et, en s'attaquant à des adversaires potentiels, énonce avec force : « il est possible de mourir pendant le déclin général d'une maladie, du fait de l'affaiblissement de la vertu, sans que soit intervenue une erreur extrinsèque ». La mort intervient autant dans le déclin général d'une maladie que dans le déclin d'un de ses paroxysmes [20]. Avant d'en donner une série d'exemples, tirés de ses lectures ou de son expérience, Jacques Despars fait deux comparaisons. La nature et la maladie sont comme deux lutteurs : un des lutteurs peut complètement vaincre l'autre et le tuer, mais en avoir reçu une blessure mortelle dont il meurt. De même quelqu'un peut combattre un serpent, le tuer après une victoire complète, mais en même temps s'être infecté du venin dont il meurt.

La longue discussion sur la possibilité de mort en phase de déclin éloigne encore davantage du cadre de la médecine médiévale la notion de maladie incurable ou mortelle. Il faut aller chercher celle-ci au détour de la description de telle ou telle maladie. Dans la fièvre éthique de la seconde espèce, qui provoque l'assèchement progressif du corps, et *a fortiori* de la troisième espèce, le malade parvenu à la phase d'état ne peut être sauvé par aucun secours, si ce n'est par un miracle divin. La fièvre éthique aboutit en effet à cette destruction élémentaire qui entre dans la définition de la mort naturelle. Mais tout un arsenal thérapeutique était prévu pour éviter d'arriver au stade ultime et à l'irréversible marasme. Comme il était indiqué par Avicenne, qui reprenait une idée déjà exprimée par Galien (*Methodus medendi* IX), l'une des stratégies thérapeutiques consistait à transformer l'éthique fébrile en éthique de vieillesse ou de grand âge (*ethica senectutis, ethica senii*). Cela permettait au patient de continuer à vivre, certes comme

19. Bernard de Gordon, *De pronosticis*, *op. cit.*, IV.14, p. 712.

20. « Et licet tantis contradicere auctoribus temerarium et presumptuosum videatur, ad excitandum animos iuvenum super inquisitione veritatis ponitur conclusio quod possibile est aliquem mori in declinatione universali egritudinis ex debilitate virtutis, nullo interveniente errore extrinseco, ut in declinatione particulari alicuius paroxismi » (Jacques Despars, comm. *Canon*, *op. cit.*, IV.1.1.3).

un vieillard, alors que le laisser dans son éthique fébrile lui ôtait tout espoir d'être sauvé. Il était suggéré que cela devait se faire avec le consentement du patient, prêt à entrer prématurément dans une vie de vieillard[21]. La fièvre pestilentielle, comme nous l'avons vu, est l'exemple le plus souvent cité de maladie mortelle. Au cours de la description de cette maladie, Jacques Despars déclare notamment que cette fièvre tue la plupart du temps ceux qu'elle tient, surtout lorsque l'épidémie est dans sa phase d'état. Vers le milieu ou la fin de l'épidémie, certains en réchappent, mais à de rares exceptions près la règle est que ceux qui sont touchés généralement en meurent : « Ne promets jamais à quiconque le salut s'il a cette fièvre, même si tu as été appelé au début, que ton patient est tout à fait obéissant, que les assistants lui sont très dévoués, l'apothicaire fidèle, savant et bien pourvu, mais sur ces malades pronostique toujours de manière incertaine » (*in eis dubie pronostica semper*)[22]. L'expérience des épidémies amène ainsi à poser avec fermeté un pronostic fatal, sans chercher de subtiles distinctions. La peste est devenue la maladie mortelle par excellence. D'autres atteintes morbides, comme les varioles, sont bien placées dans la catégorie des maladies dangereuses, mais le pronostic fatal n'est posé que lorsque sont observées des séries de signes spécifiques[23].

À travers ces quelques sondages menés de manière non systématique, il apparaît que, s'il y a fuite du médecin médiéval devant les maladies incurables, c'est essentiellement dans son hésitation ou son inaptitude à énoncer un pronostic fatal. Prudence, incapacité, mais surtout une conception de la pathologie qui dilue les causes de mort dans un tissu complexe de facteurs, au sein desquels la responsabilité du médecin, contrairement à celle du chirurgien, n'est guère engagée ni visible. S'agirait-il d'un « tabou » pour reprendre l'expression de Jacques Jouanna ? Le refus de soigner les cas incurables, jugé sans doute inacceptable, serait remplacé par la réticence à poser un pronostic fatal, que cette réticence soit dictée par une incapacité scientifique à trancher, par la peur de préjuger d'une décision qui n'appartient qu'à la seule puissance divine, voire par les deux à la fois. Avec l'expérience des épidémies de peste, à partir de la seconde moitié du XIVe siècle, les hésitations pouvaient être levées : d'une part, la répétition de la maladie permettait d'en détecter avec assurance les signes et d'en prévoir l'évolution, d'autre part, les théologiens libéraient la parole du médecin, en classant le mal parmi les châtiments divins.

21. *Ibid.*, IV.1.3.5.

22. Comm. *Canon*, *op. cit.*, IV.1.4.1.

23. Parmi les signes mortifères des varioles (ce terme englobant diverses maladies infectieuses graves à caractère éruptif) sont, par exemple, cités : « si morbilli et variole virides fuerint, et sitis vehemens, et angustia fortis cum frigore extremitatum significant calorem extraneum iam vincere innatum et humores corruptos virtuti predominari. Et mors festinat huic egro accidere si variole de illis fuerint que vix exeunt et tarde apparent. Illud enim indicat plurimum materie intus retineri cui virtus succumbit » (*ibid.*, IV.1.4.5).

Danielle JACQUART, École Pratique des Hautes Études, IVe section,
45 rue des Écoles, F-75005 Paris

Le difficile pronostic de mort (XIVe-XVe siècles)

Le conseil de ne pas traiter les cas incurables, présent dans certains textes de la Collection hippocratique, fut repris par les auteurs médiévaux d'ouvrages de chirurgie. Mais qu'en était-il des médecins ? À travers les propos de deux prolixes auteurs, l'un et l'autre fortement engagés dans une pratique, Bernard de Gordon (fin XIIIe-début XIVe s.) et Jacques Despars (m. 1458), il apparaît que leur réticence ne tenait pas tant à soigner des cas incurables qu'à poser un pronostic fatal. Les signes annonciateurs de mort – sauf si celle-ci était proche – se laissaient difficilement reconnaître. Pour un médecin il semblait plus déshonorant de pronostiquer à tort la mort que l'inverse. La récurrence des épidémies de peste, à la fin du Moyen Âge, força toutefois la réticence des médecins et les mena à poser plus souvent ce pronostic qui leur répugnait.

Maladies – mort – pronostic – médecine – fin du Moyen Âge

The difficult death prognosis (14th-15th centuries)

The advice to not treat incurable cases, present already in certain texts of the Hippocratic Collection, was taken up again by medieval authors of surgery treatises. But what about the physicians ? This paper analyses the utterances of two prolix authors, both of them deeply involved in a practice, Bernard of Gordon (end of the 13th-beginning of the 14th c.) and Jacques Depars († 1458), and it is evident that their reticence had more to do with the giving of a death prognosis than the curing of incurable cases. The signs that death was on the way were indeed not easy to recognize, except if the fatal hour was really near. And in a physician's opinion, it was more dishonourable to give a wrong prognosis of death than the opposite. Yet at the end of the Middle Ages, the recurrence of plague epidemics forced the reticence of the physicians, and led them more often to give this prognosis for which they had a loathing.

Diseases – death – prognosis – medicine – late Middle Ages

Médiévales 46, printemps 2004, p. 23-44

Chiara CRISCIANI

ÉTHIQUE DES *CONSILIA* ET DE LA CONSULTATION : À PROPOS DE LA COHÉSION MORALE DE LA PROFESSION MÉDICALE (XIII[e]-XIV[e] SIÈCLES)*

Depuis le XIII[e] siècle[1], la compétence doctrinale, acquise et légitimée auprès des institutions universitaires, est à la base de l'autorité nouvelle et du prestige plus solide qui permettent au médecin de se mouvoir par ses conseils dans des domaines parfois éloignés de son *subiectum*[2] propre et spécifique. Il s'agit de domaines éloignés, mais seulement en apparence, étant donné que le *subiectum* du savoir médical – le corps humain en tant qu'il peut être guéri –, quoiqu'unitaire, est inséré de fait dans un ensemble de relations et de conditionnements qui l'influencent, parmi lesquels, avant tout, le lien entre l'âme et le corps et les rapports avec le milieu environnant. Pour cette raison, souvent le médecin se présente presque comme l'incarnation d'une encyclopédie spécialisée[3]. Autour du noyau constitué par la doctrine médicale proprement dite, doivent en effet s'agréger des compétences variées, plus spécialisées et subsidiaires (dites d'ailleurs *subservientes*). Outre les arts libéraux, évidemment, – toujours définis comme nécessaires

* Je remercie de tout cœur Marilyn Nicoud et Laurence Moulinier pour leur patience et leur aide généreuse.

1. La mutation, y compris dans le domaine de la déontologie, est soulignée par M. McVaugh, « Bedside Manners in the Middle Ages », *Bulletin of History of Medicine*, 71, 1997, p. 201-33 (auquel je renvoie aussi pour la bibliographie antérieure sur l'histoire de la déontologie médicale médiévale). *Cf.* aussi W. Schneier, *Medical Ethics in the Renaissance,* Washington, 1995.

2. *Cf.* C. Crisciani, « *Consilia*, responsi, consulti : i pareri del medico tra insegnamento e professione », dans *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio dir., Florence, 2004, p. 259-279.

3. Voir par exemple Pietro d'Abano, *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur*, Venise, 1565 (reprod. an. Padoue, 1985), *Differentia* V ; *cf.* aussi F. Alessio, « Filosofia e scienza. Pietro d'Abano », dans *Storia della cultura veneta*, II. *Il Trecento*, Vicence, 1976, p. 171-206 ; J. Agrimi-C. Crisciani, *Edocere medicos. Medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Milan-Naples, 1988, Appendice.

depuis les *Étymologies* d'Isidore de Séville[4] –, le médecin ne peut ignorer l'astrologie, la physiognomonie, l'alchimie, l'oniromancie, ni l'art culinaire. Il ne peut ignorer non plus les aspects et les remèdes de l'activité thérapeutique « populaire », qu'il accepte ou qu'il rejette, mais qu'il ne peut négliger, et qui confinent parfois à la magie. Surtout, étant donné l'importance des « accidents de l'âme » et de la *confidentia* que le praticien doit susciter chez le patient, étant donné aussi le rôle que joue l'*imaginatio* dans la thérapie, le médecin devra développer et mettre en pratique une sensibilité psychologique fine, fondée certes sur les doctrines médicales, mais aussi sur une fréquentation quotidienne des patients.

C'est cette compétence multiforme, unifiée toutefois parce que tendant vers une même finalité, le bien-être d'un unique *subiectum*, qui rend le professionnel apte à fournir des conseils sur des sujets très variés[5]. Il s'agit souvent de suggestions qui concernent aussi des domaines psychologiques et des attitudes morales. Lorsque, ensuite, ces conseils se structurent dans le schéma formel des *Regimina*[6], il n'est pas rare que les prescriptions du médecin revêtent une tonalité et une finalité proprement morales : de fait, les *regimina* contiennent des directives relatives à l'usage correct des six *res non naturales*[7] ; ces dernières sont par ailleurs les seules choses sur lesquelles le sujet peut exercer un choix véritable, donc une délibération éthique. Au regard de ces *res*, le médecin est donc également guide et maître, il doit et peut exhorter, réprimander, inciter à un changement, avec comme objectifs des valeurs comme la tempérance, la prudence, l'équilibre qui contribuent à restructurer le style de vie global du destinataire, lequel n'est pas nécessairement malade.

Cette compétence et la capacité qui en résulte de « donner des conseils » (fondée sur l'autorité doctrinale mais aussi morale du médecin[8]) le rendent en outre apte à être l'interlocuteur indispensable d'autres *experti* et *probi viri* – juges, fonctionnaires urbains, prêtres, inquisiteurs – qui le consultent pour délibérer avec compétence et rectitude dans des situations complexes réclamant des approches multiples : la réglementation des mesures sanitaires pour

4. *Cf. Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum Libri XX*, éd. W. M. LINDSAY, Oxford, 1962, I, IV, XIII.

5. La dépression et le moyen de vaincre le mal d'amour, les aptitudes à certaines études des jeunes gens, les précautions à prendre lors de voyages dans des terres lointaines et la préparation de campagnes militaires, les déplacements des malades vers des lieux plus agréables et la disposition de leur chambre, les conversations et les distractions adaptées aux convalescents de différents âges, ou encore les techniques pour une bonne conception et la naissance d'enfants vigoureux.

6. *Cf.* M. NICOUD, *Aux origines d'une médecine préventive : les traités de diététique en Italie et en France (XIII*e*-XV*e *siècles)*, thèse de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Paris, 1998 (à paraître) ; P. GIL SOTRES, « Les régimes de santé », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, I, *Antiquité et Moyen Âge*, M. D. GRMEK dir., trad. fr. Paris, 1995, p. 257-281.

7. *Cf.* L. GARCÍA BALLESTER, « On the origins of "Six-non-natural-things" in Galen », dans *Galen und das hellenistische Erbe*, J. KOLLESCH-D. NIKEL dir., Stuttgart, 1993, p. 105-115.

8. Accentué, en particulier, avec un ton intellectualisant, dans certaines *orationes* : voir *infra*.

la ville[9], l'exercice de la justice avec les expertises judiciaires[10] et l'établissement des causes de la mort lors des procès[11], les procédures de canonisation[12] et les visites pastorales[13]. Enfin, peut-être la manifestation la plus éclatante de cet assemblage de compétences variées que le médecin peut unifier avec sa doctrine, et de valeurs, y compris morales, que son savoir peut véhiculer est-elle constituée par la figure du médecin de cour ; cette figure est, en un sens, nouvelle dans le contexte particulier de la société seigneuriale italienne[14]. Les « conseils » et les interventions du médecin-conseiller du seigneur au xve siècle peuvent toucher – outre les champs normaux de la diététique et de la thérapie – des domaines politico-diplomatiques, même si c'est de manière fortuite. Il est toutefois significatif qu'ils se traduisent souvent en directives pédagogiques et éthiques, jusqu'à rejoindre les avertissements religieux destinés au seigneur ou à toute sa cour[15].

Les conseils du médecin : règles de comportement

C'est durant cette évolution et surtout par ce dense réseau de conseils, demandés, écrits et échangés avec d'autres praticiens et experts, que s'étend progressivement le rayon d'influence du médecin savant. Mais il faut surtout souligner que la capacité même de « donner des conseils » – qui semble

9. *Cf.*, entre autres études, M. Nicoud, « Médecine et prévention de la santé à Milan à la fin du Moyen Âge », *Siècle*, 14, 2001, p. 23-37 (et la bibliographie citée) ; R. Palmer, « Physicians and the State in post-medieval Italy », dans *The Town and the State Physicians in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment*, A. W. Russel dir., Wolfenbüttel, 1981, p. 391-401 ; J. Agrimi, C. Crisciani, « Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale », dans *Histoire de la pensée médicale...*, *op. cit.*, p. 151-174.

10. *Cf.* J. Agrimi-C. Crisciani, *Les « Consilia » médicaux*, Turnhout, 1994, en particulier p. 34-36, 102-104 ; C. Crisciani, « *Consilia*, responsi, consulti », *loc. cit.* ; E. Dall'Osso, *L'organizzazione medico-legale a Bologna e a Venezia nei secoli xii-xiv*, Césène, 1956.

11. *Cf.* J. Shatzmiller, *Médecine et justice en Provence médiévale. Documents de Manosque*, 1262-1348, Aix-en-Provence, 1989 ; Id., « The jurisprudence of the dead body : medical practition at the service of civic and legal authorities », *Micrologus*, 7, 1999, p. 223-230 (avec la bibliographie spécifique).

12. *Cf.* J. Ziegler, « Practitioners and Saints : Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries », *Social History of Medicine*, 12, 1999, p. 191-225.

13. *Cf.* J. Perarnau i Espelt, « Activitats i formules supersticioses de guariciò a Catalunya en la primera meitat del segle xiv », *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1, 1982, p. 47-78.

14. *Cf.* T. Pesenti, « Medici di corte e di Università », *Medicina nei secoli*, 9/3, 1997, p. 391-401 ; C. Crisciani, « Tra Università, corte, città : note su alcuni medici "pavesi" del sec. xv », *Annali di storia delle Università Italiane*, 7, 2003, p. 55-70 ; Ead., « Michele Savonarola, medico : tra Università e corte, tra latino e volgare », dans *La filosofia in volgare nel Medioevo*, N. Bray-L. Sturlese dir., Louvain-la-Neuve, 2003, p. 433-449 ; I. Naso, *Università e sapere medico nel Quattrocento. Pantaleone da Confienza*, Cuneo-Vercelli, 2000 ; M. Rotzoll, *Pierleone da Spoleto. Vita e opere di un medico del Rinascimento*, Florence, 2000.

15. C'est le rôle de Michel Savonarole auprès des Este à Ferrare : *cf.* A. Samaritani, « Michele Savonarola riformatore cattolico alla corte estense a metà del sec. xv », *Atti e memorie della deputazione provinciale ferrarese di storia patria*, s. III, 22, 1976, p. 44-85.

consubstantielle aux fonctions du médecin [16] –, réclame à son tour orientation et conseil [17]. En effet, les médecins, eux-mêmes producteurs et destinataires de conseils « techniques » (*de arte*), reçoivent des directives d'autres ou s'auto-prescrivent – dans le circuit de leur propre communauté scientifico-professionnelle – des conseils et des suggestions de morale et de comportement (relatifs, entre autres, précisément à l'art de donner des conseils).

Dans le premier cas, il s'agit de règles dictées par la pastorale ou de strictes normes conciliaires qui concernent le bon exercice chrétien de la profession médicale (le général des dominicains Humbert de Romans et le médecin Nicolò Falcucci les qualifient de *Mandata Ecclesiae*, et Henri de Mondeville de *documenta fidei catholica* [18]). Ce sont des directives que les médecins peuvent parfois avoir des difficultés à accepter et qui peuvent faire l'objet de (très) prudentes discussions [19]. Ce sont toutefois des règles normatives, parfois même judiriquement, et elles ont comme objet principal la sauvegarde du salut de l'âme du médecin et du patient au cours de leur relation, ainsi que la réglementation des prérogatives respectives du médecin et du prêtre à l'égard du malade. Dans le deuxième cas, en revanche, nous sommes face, non à des préceptes, mais précisément à des conseils, que Nicolò Falcucci appelle *monimenta* [20]. De telles suggestions visent seulement à orienter, mais elles apparaissent contraignantes parce qu'elles sont (ou devraient être) partagées et décidées par la communauté des praticiens, et parce qu'elles tirent leur origine des *auctoritates* les plus reconnues de la médecine pratique et professionnelle. Elles se situent dans une zone mouvante, qui n'est pas connotée de manière décisive et univoque, et qui se place entre les lois et les obligations d'une part – judiriquement sanctionnées par les statuts des corporations et des *Collegia medicorum* – et les prescriptions d'autre part – juridiquement tout aussi contraignantes – du droit canonique sur la profession médicale [21].

16. En fait, quand on interdit aux charlatans de pratiquer, on leur interdit spécifiquement, entre autre, de *consilium dare* : *cf.* C. MALAGOLA, *Statuti delle Università e dei Collegi dello Studio Bolognese*, Bologne, 1888, p. 442. Vincent de Beauvais semble regrouper sous le terme de *consilium* l'activité médicale dans son ensemble : *cf. Speculum naturale*, Douai, 1624, XXXII, chap. XCIX, *Qualiter consilio medici sit utendum.*

17. La formulation de ces « métaconseils » (notamment ceux définis comme *monimenta*) semble ne pas faire référence (du moins explicitement) aux théorisations théologiques sur le *consilium*. Sur ce sujet, *cf.* C. CASAGRANDE, « Virtù della prudenza e dono del consiglio », dans *Consilium, loc. cit.*

18. *Cf.* HENRI DE MONDEVILLE, *Cyrurgia*, éd. J. L. PAGEL, Berlin, 1892, p. 96.

19. C'est le cas surtout de la question de la présence opportune du prêtre, qui pourrait impressionner le malade ; le problème, auquel sont également sensibles les théologiens, est toutefois résolu par la compréhension réciproque des exigences respectives : *cf.* C. CRISCIANI, « *Infirmitas*, terapia spirituale e medicina », dans *Storia della scienza Treccani*, IV, Rome, 2001, spéc. p. 481-85.

20. NICOLÒ FALCUCCI, *Sermones medicinales*, Pavie, 1481-1483, *Sermo primo*, f° 17r°a (numérotation moderne).

21. *Cf.* C. CRISCIANI, « *Infirmitas* », *loc. cit.* ; J. AGRIMI, « Le professioni mediche », *ibid.*, p. 485-494.

Il s'agit du domaine du comportement, un domaine très délicat, car lié aux multiples rapports quotidiens du médecin : avec le patient, avec ses familiers, avec ses collègues, avec les assistants et les concurrents de divers types. Ce domaine, remarquons-le, ne coïncide ni avec les normes laïques ni avec les normes religieuses. Il s'agit donc d'un contexte de relations où les perspectives proprement morales, les exigences professionnelles, les règles d'un comportement éduqué interfèrent avec des phases plus spécifiquement techniques – visite, diagnostic, prognostic, thérapie –, qu'elles peuvent soit compromettre, soit favoriser. Ici le médecin doit sauvegarder sa bonne réputation, sa renommée dans la ville, mais il doit aussi promouvoir des rapports corrects et affables avec chaque malade, sa famille et son entourage. Il ne peut négliger les appels de sa conscience chrétienne, ni sous-évaluer les embûches d'une pratique professionnelle très compétitive, continuellement menacée par de possibles fraudes (celles des pharmaciens, des *astantes*), par la médisance du « peuple », par la susceptibilité et les tromperies de collègues désireux de « voler » des malades. Dans ce réseau très complexe de rapports, enfin, le professionnel doit faire, à son tour, des choix dont certains demeurent facultatifs, au sens où ils ne sont pas seulement de type technique et thérapeutique ; les *auctores* le guident, certes, mais dans chaque phase des nombreuses relations qu'il noue, il peut être amené à devoir prendre des décisions rapides et inattendues à propos de son propre comportement. Il n'est pas étonnant que ce niveau de professionnalisme soit continuellement « enseigné » dans des traités spéciaux et ou dans des sections de textes [22], et qu'il soit même parfois « mis à jour » au regard des sages conseils fournis par les *auctores*.

Henri de Mondeville : instructions aux chirurgiens

Instruire ses confrères, c'est ce que déclare vouloir faire Henri de Mondeville dans de nombreux *notabilia preambula* et *contingentia* de sa *Chirurgia* [23]. Maintes fois, il rappelle que, dans la situation actuelle où des

22. Outre les « classiques », parmi lesquels Johannes Mesue l'emporte avec ses *Aforismi*, voir le *De instructione (adventu) medici* attribué à ARCHIMATTEUS DE SALERNE (de nombreuses incertitudes demeurent à propos de ce texte), éd. S. DE RENZI, dans *Collectio salernitana*, Naples, 1852-1859, II, p. 74-75, V, p. 339-49 ; ARNAUD DE VILLENEUVE, *De cautelis medicorum*, dans *Opera Omnia*, Bâle, 1585, col. 1454-58 ; ALBERTO DE ZANCARI, *De cautelis medicorum*, éd. M. MORRIS, Leipzig, 1914 ; PIETRO D'ABANO, *Conciliator, op. cit.*, *Differentiae* II et VII.

23. Sur le texte et l'activité d'Henri, ainsi que sur la situation de la chirurgie, *cf.* M.-C. POUCHELLE, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge*, Paris, 1983 ; M. MCVAUGH, « Royal surgeons and the value of medical learning : the Crown of Aragon », dans L. GARCÍA BALLESTER *et al.* (dir.), *Practical Medicine from Salerno to Black Death*, Cambridge, 1994 ; ID., « Stratégies thérapeutiques : la chirurgie », dans *Histoire de la pensée médicale...*, *op. cit.*, p. 239-255 ; ID., *Introduction*, dans GUY DE CHAULIAC, *Inventarium sive Chirurgia magna*, éd. M. MCVAUGH, Leyde, 1997 ; T. PESENTI, « *Professores chirurgie, medici ciroici* e *barbitonsores* a Padova nell'età di Leonardo Buffi da Bertipaglia († 1448) », *Quaderni di Storia dell'Università di Padova*, 11, 1978, p. 1-38 ; C. O'BOYLE, « Surgical texts and social contexts : physicians and surgeons in Paris, c. 1270 to 1440 », dans *Practical Medicine, op. cit.*, p. 156-85 ; N. SIRAISI,

opérateurs variés – médecins, chirurgiens *litterati* mais aussi *rustici*, charlatans divers (qu'il décrit à l'évidence à partir d'une expérience personnelle) – présentent des prétentions thérapeutiques dans un « marché de la santé » apparemment surpeuplé et compétitif, il est nécessaire que le vrai chirurgien dispose non seulement de la *doctrina* relative aux interventions spécifiques de son art-science, mais aussi d'une authentique et propre *doctrine*, bien reconnaissable, sur le comportement professionnel, laquelle ne doit plus être confiée au simple usage et au bon sens, ou aux indications – parfois contradictoires et souvent éparses – des auteurs : « On voit, d'après ce qui vient d'être dit, qu'un chirurgien franc et consciencieux a souvent à souffrir de sa franchise et de son honnêteté, et qu'un chapitre sur la doctrine lui est nécessaire, afin de résister aux fourberies des chirurgiens et des médecins trompeurs, et à celles des malades, dont il est difficile de se garder »[24]. Il semble presque que, dans ces amples sections du texte, se concentre la vaste gamme des rapports humains (affectifs, « passionnels », rapports de dépendance et même rapports éthiques) en jeu dans la profession, mais programmatiquement exclus du regard neutre et objectivant du médecin. Celui-ci considère les seuls aspects « techniques » (symptômes, signes, degrés de douleur, forme des blessures) – et c'est justement pour cela qu'il peut élaborer une approche scientifique à l'égard de celui qui ne devient patient que de cette manière[25]. Ici, il semble presque que cette gamme de rapports se mêle à ces directives et ces conseils, qui sont désormais eux-mêmes traduits en doctrine autant que possible. Et de fait, Henri souligne qu'ils n'ont jamais été mis par écrit[26] de manière si analytique et systématique ; ce sont cependant des

« How to write a Latin book on surgery : organizing principles and authorial devices in Guglielmo da Saliceto and Dino del Garbo », *ibid.*, p. 88-109 ; P. MURRAY JONES, « John of Arderne and the Mediterranean tradition of scholastic surgery », *ibid.*, p. 289-321 ; J. AGRIMI-C. CRISCIANI, « The science and practice of medicine in the thirteenth century according to Guglielmo da Saliceto, Italian surgeon », *ibid.*, p. 60-87 ; D. JACQUART, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Paris, 1998, spéc. chap. I, et *passim*. *Cf.* aussi, pour un point de vue particulier, C. CRISCIANI, « *Artefici 'sensati : experientia* e sensi in alchimia e chirurgia (secc. XIII-XIV) », dans *Alchimia e medicina nel medioevo*, C. CRISCIANI, A. PARAVICINI BAGLIANI dir., Florence, 2003, p. 135-159 ; M. MCVAUGH, « Alchemy in the *Chirurgia* of Teodorico Borgognoni », *ibid.*, p. 55-75.

24. *Cf.* HENRI DE MONDEVILLE, *Cyrurgia, op. cit.*, p. 72 : « Ex praedictis patet quod cyrurgicus veridicus et fidelis propter veritatem et fidelitatem multotiens habet pati et quod sibi necessarium esset capitulum de doctrina, per quam posset resistere fraudibus cyrurgici et medici fraudulosi et etiam patientium, a quibus difficile est cavere ».

25. Sont encore utiles les considérations pionnières de J. REVEL-J.-P. PETER, « Le corps. L'homme malade et son histoire », dans *Faire de l'histoire*, J. LE GOFF, P. NORA dir., Paris, 1974, III, p. 169-91.

26. HENRI DE MONDEVILLE, *op. cit.*, p. 75 ; p. 518 (« le chirurgien désireux d'exercer son art avec sagacité et habileté doit se reporter aux 25 notables préliminaires de toute la Chirurgie, aux 52 contigents relatifs au traitement des maladies chirurgicales, et aux 15 notables préliminaires spécialement consacrés au traitement des plaies. Il y trouvera un grand nombre de généralités utiles et qui d'ailleurs n'ont jamais été formulées dans les autres Pratiques de chirurgie ») ; à un certain point, Henri cède : trop nombreuses sont les circonstances à considérer, notamment

instructions essentielles pour définir la profession et ses fins : la guérison et sa rétribution[27].

Si donc le médecin doit avoir deux yeux vigilants – comme le soutient Galien – attentifs à ces aspects, Henri de Mondeville estime que, pour « avoir à l'œil » toute les relations professionnelles et leurs facettes insidieuses, l'art chirurgical doit être doté d'au moins cinq yeux[28] : il n'en faut pas moins pour contrôler toutes les situations délicates auxquelles le chirurgien peut se heurter. On ne doit pas croire, par ailleurs, souligne-t-il, qu'avec ces conseils et instructions, il entende « enseigner à faire le mal, mais à connaître le mal pour l'éviter... et si certains conçoivent le mal à partir de ce qui vient d'être dit, ce n'est pas la vérité du discours qui sera en cause, mais la méchanceté de celui qui le comprend » : ses conseils, donc, ne seront pas de « mauvais conseils »[29].

Le rapport avec le patient est indubitablement central mais, dans sa *Chirurgia* comme dans d'autres textes plus ou moins contemporains, il me semble que les relations avec les collègues, ainsi que l'éthique et l'étiquette des consultations, sont tout aussi intéressantes. En fait, ces relations sont peut-être les plus liées à l'évolution sociale de la profession et elles sont révélatrices des rapports complexes entre opérateurs divers. Nous pouvons ainsi ranger les conseils-instructions d'Henri de Mondeville selon les différents niveaux d'articulation et de complexité des situations qui viennent d'être évoquées.

Le chirurgien et ses collègues

En premier lieu, il est chaudement recommandé au médecin de disposer d'un *socius* fidèle (ce peut être un disciple en formation, voire un collègue à peine formé), auquel il peut demander un *consilium* en pleine confiance[30]. Outre ce rôle essentiel, le *socius/famulus* a les tâches délicates d'un « procurateur »[31] : c'est à lui de s'informer préalablement des conditions cliniques et économiques du patient, de solliciter avec politesse les échéances et les types de paiement ; il pourra aussi remplir les fonctions de

dans le domaine astrologique et, par conséquent (p. 121), « qu'on laisse au talent et à l'ingéniosité naturels, ainsi qu'à l'art, à l'habileté et à l'expérience de l'opérateur, le soin de les déduire ».

27. *Ibid.*, p. 75 (« de même que ce qui occupe tout entier le patient, c'est d'être guéri..., de même la préoccupation principale du chirurgien doit être d'être payé ») ; ailleurs (p. 131), Henri déclare que les connaissances du chirurgien seraient vaines « s'il n'avait l'art et la science de se faire payer, puisque c'est là son intention principale ».

28. Sur les « yeux » nécessaires à l'art chirurgical, *cf. ibid.*, p. 75-76.

29. Sur ce thème, voir C. Casagrande, *Virtù della prudenza, loc. cit.*, et C. Crisciani, « *Consilia* », *loc. cit.*, n. 68.

30. *Cf.* Henri de Mondeville, *Cyrurgia*, *op. cit.*, p. 76 (« il est nécessaire que le chirurgien ait... un associé légitime et fiable, dont il puisse prendre conseil et auquel il puisse recourir »).

31. *Ibid.*, p. 74.

son supérieur lors de certaines visites ; naturellement, il ne devra jamais le remplacer entièrement[32]. Son manuel se voulant le plus complet possible, Henri se montre aussi très sensible aux difficultés que rencontre inévitablement le jeune chirurgien (*cyrugicus novus*), auquel il n'épargne pas les conseils, dictés aussi par sa propre expérience[33], par exemple sur la manière de se débrouiller avec les patients anxieux et surtout avec les collègues plus connus[34]. Il est aussi dangereux de se montrer trop plein de compassion à propos des souffrances du malade ; les patients, et plus encore les *vulgares illitterati*, ne placeront pas en lui l'indispensable confiance et se moqueront de lui ; il sera donc utile pour ce débutant, plus que pour les chirurgiens affirmés, de prescrire des potions (qu'il sait être inutiles) *propter defensionem contra vulgus*, qui, de toute façon, réclament un remède, même s'il n'en a que l'apparence. Le délicat domaine des rapports entre médecins et chirurgiens – comme on peut le prévoir – rend nécessaires des conseils nombreux et détaillés. Certes, la meilleure situation à espérer est celle dans laquelle entrent en relations des professionnels *scientifici et experti* : « c'est une consolation de se rencontrer partout avec de telles gens, parce qu'ils approuvent les expériences des hommes probes et experts, suppléent aux ignorances et aux erreurs de ceux qui sont moins expérimentés, et les corrigent courtoisement et sans rien dire »[35]. Mais une telle collaboration respectueuse et fructueuse semble bien rare au regard des stratégies de dénigrement et de tromperies réciproques qu'Henri décrit en détail à de nombreuses reprises[36]. Il sera donc bon de fournir des conseils prudents au chirurgien. Tout *litteratus* qu'il est, le chirurgien par exemple ne doit pas se mêler de prescriptions de laxatifs forts « pour ne pas encourir la malveillance et l'indignation des médecins » (*ne incurrat indignationem medicorum et malevolentiam*)[37]. Du reste, en général, de même qu'il est nécessaire que les frères et membres d'une même famille aient une idée claire de leurs biens respectifs, de même il sera prudent de définir les domaines propres (*certae metae*[38]) du médecin et du chirurgien, même si, dans le quotidien de la profession, malheureusement, de telles distinctions ne peuvent être aussi nettes et rigides. Par exemple (et c'est un indice intéressant de la hiérarchie professionnelle qui est en train de se former, des rapports conflictuels et des

32. *Ibid.*, p. 74.

33. À ce sujet, *cf. ibid.*, p. 142, 125, 126, 94.

34. « Valde periculosum cyrurgico non famoso operari aliter in aliquo proposito quam alii cyrurgici communiter operantur ». Bien que Mondeville soit particulièrement enclin à des innovations et qu'il souhaite le progrès continuel et inventif des procédures et des instruments des chirurgiens, il n'oublie pas les difficultés professionnelles d'un débutant.

35. HENRI DE MONDEVILLE, *op. cit.*, p. 67 : « solatium est utique cum talibus operari quoniam proborum et expertorum experientiis acquiescunt et inexpertorum ignorantias et errores supplent et corrigunt curialiter et latenter ».

36. *Ibid.*, p. 66 et *passim*.

37. *Ibid.*, p. 95 ; aux médecins (p. 423) est également entièrement laissé le *regimen ethicorum* qui est *pure medicinale.*

38. *Ibid.*, p. 334.

contrôles réciproques exercés entre opérateurs de divers rangs), la phlébotomie[39] est à la fois un *instrumentum medicorum* et un *opus chirurgicum*, « un moyen employé par les médecins et une opération chirurgicale » : à qui incombe-t-il donc de l'effectuer ? Au chirurgien sous la direction du médecin ? Au médecin à condition qu'il soit aussi chirurgien ? En réalité, la pratique professionnelle effective, au cours du temps, semble avoir résolu la question (bien que ce soit sous une forme qui n'est peut-être pas pleinement appropriée). En effet, « les médecins ont depuis longtemps abandonné cette pratique aux chirurgiens, parce qu'elle est indigne d'eux, disent-ils, et peut-être pour un autre motif. Plus tard, les chirurgiens ont laissé cette opération aux barbiers pour deux raisons : 1. parce qu'elle rapporte peu ; 2. parce qu'elle est facile à maîtriser et de peu d'importance »[40].

Tout aussi délicats, les rapports avec les chirurgiens *rustici* et orgueilleux, quoique *illiterati*, sont peut-être aussi plus difficiles à contrôler, mais ils sont abordés avec des instructions plus draconiennes[41]. Du reste, les *illiterati* ne sont-ils pas la cible polémique de l'ensemble du texte d'Henri de Mondeville ? La coordination correcte (objet de l'un des principaux *Mandata Ecclesiae*) entre chirurgien et prêtre semble en revanche désormais acceptée sans trop de difficultés : comme Henri le répète de nombreuses fois sans commentaire, le patient se sera déjà adressé au prêtre quand le chirurgien commencera à opérer, de même qu'il se sera déjà occupé de son propre testament. Voilà pour le comportement public. Mais quelle est l'importance respective des deux figures, le prêtre et le médecin ? Henri, en faisant la liste des motifs que le chirurgien doit signaler au client-patient pour être récompensé justement, donc dans la phase préliminaire de négociation de leur rapport, soutient que la chirurgie est plus noble que la médecine. Or, en s'appuyant entre autres sur les « interventions » chirurgicales de Dieu et du Christ[42], il souligne que le confesseur « sauve seulement l'âme du fidèle (*salvat solam animam confitentis*), tandis que l'action du chirurgien ou du médecin a des implications plus étendues : ceux-ci sauvent les organes essentiels sans lesquels le patient ne pourrait vivre ou, pire, sans lesquels il ne serait pas en mesure de gagner de quoi vivre pour lui et les siens, et des familles entières iraient ainsi à la ruine. Mais il existe des cas d'urgence, des

39. *Ibid.*, p. 365.

40. *Ibid.* : « medici... ab antiquo operationem istam cyrurgicis reliquerunt propter indecentiam sicut dicunt, et forte aliud latet. Et ulterius istam operationem cyrurgici usque ad barberios repulerunt propter duo, 1) quia est operatio pauci lucri ; 2) quoniam ibi est magisterium paucum et leve... ». Cette hiérarchie est rappelée comme évidente dans les *Decem quaestiones de medicorum statu* (éd. R. PEITZ, Pattensen, 1978), pour évaluer les responsabilités respectives et également juridiques, en cas d'échec : p. 67 : « Sed contingit quandoque quod ex minucione sangwinis, quam barbitonsor facit et medicus facit fieri, minutus debilitatur et moritur » (« mais il arrive parfois, à cause de la saignée que le médecin fait faire et que le barbier exécute, que le patient saigné s'affaiblisse et meure »).

41. HENRI DE MONDEVILLE, *op. cit.*, par exemple p. 65, 67, 71, 118.

42. *Ibid.*, p. 79-80, 133.

blessures avec d'importantes hémorragies pour lesquelles il convient d'intervenir rapidement. Et c'est ici que surgit le doute : qui doit agir le premier, le chirurgien ou le prêtre[43] ? Henri (qui avance tout à la fois avec clarté et habileté rhétorique) déclare la question futile ; parce que, s'il est vrai que l'art est une chose, la foi en est une autre, et que s'il est parfois possible (mais difficile) que le prêtre et le chirurgien agissent simultanément, il n'en reste pas moins qu'il existe une loi précise qui règle les préséances et à laquelle on doit se tenir.

La consultation

Comme on pourra le noter, l'habileté et la doctrine du chirurgien sont essentielles dans tous ces rapports : il doit être sûr et conscient de ce qu'il fait, c'est-à-dire solide dans sa *scientia* et par conséquent également certain de la *salva conscentia* et du salut de son âme[44]. Mais la préoccupation majoritairement mise en évidence (outre celle qui regarde la rétribution) concerne le renom, la renommée et la réputation, liés trop souvent à l'*opinio et sententia populi*[45]. Henri admet que cette attention se répand et traverse tous les *contingentia* et c'est le plus important ; on devra dans tous les cas éviter que « s'élève contre nous un murmure dans le peuple ».

La situation très délicate dans laquelle la consultation est nécessaire constitue une occasion de possible *murmuratio* négative, une circonstance dans laquelle tous ces problèmes de rapports apparaissent évidents et amplifiés. Il s'agit ici, il faut le remarquer, de donner des conseils sur l'art de formuler des *consilia*, c'est-à-dire à la fois des avis et des consultations. Que cela représente un moment de toute façon difficile de la pratique professionnelle, c'est ce dont témoignent le fait qu'Henri l'aborde de nombreuses fois avant de l'affronter directement et explicitement, que toute la foule des *auctoritates* (qu'elles soient spécifiquement déontologiques ou plus générales) soit mobilisée, et qu'enfin, la question que ces mêmes autorités ne résolvent pas soit proprement le premier problème qui se pose dans ce contexte, à savoir : vaut-il mieux se fier à un seul professionnel fiable ou à plusieurs opérateurs ?

Plus d'un médecin – parmi lesquels des contemporains ou des maîtres de Mondeville – sur la base des mêmes auteurs que lui, se sont posé ce problème classique, qui investit aussi bien les domaines théoriques (les éventuelles meilleures possibilités de diagnostic) que les comportements profes-

43. *Ibid.*, p. 165.
44. *Ibid.*, p. 134-35.
45. *Cf. ibid.*, p. 99, *contingens* 27 ; *cf.* aussi p. 61 : « [chirurgicus] ad bonam famam quantumcumque potest, laboret ». *Cf.* PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, *op. cit.*, f° 5r°bA : « cum inde laudabilis consurgat fama » ; ZANCARI, *op. cit.*, p. 13 : « Bonum commune civitatis zelet et patriam ; vulgi laudes non cupiat... Reverentias non spernat vulgarium ».

sionnels (les rapports plus complexes avec les collègues). Pietro d'Abano y consacre la *Diffentia* VII[46] du *Conciliator* ; il recourt également à des textes éthiques et politiques d'Aristote, au commentaire à l'*Éthique* d'Eustrate, à Proclus, au *De causis*, outre Galien, Damascène et Celse. Pietro se prononce, évidemment, pour une *viam mediam* : que le malade se fie donc à plusieurs médecins, si nécessaire, mais il faut que l'un d'entre eux ait la prééminence, comme du reste cela arrive dans le *régime politique* (le corps du patient est comparé ici à une *civitas bene recta*). Mieux vaut que ce *protomedicus* soit le plus diligent, le plus renommé et le plus aimé du patient. Il lui incombera ensuite de choisir les autres médecins parmi ses *socii probiores* ou parmi ses disciples (trois au maximum) et de recueillir leur divers *motiva et consilia*, en en coordonnant la pluralité : la pluralité est en fait cause d'erreur « quand elle n'a pas été ramenée à l'unité ». Pietro, par ailleurs, n'explique pas comment – sinon par l'autorité du *protomedicus* – on atteint concrètement cette concorde souhaitée.

Arnaud de Villeneuve[47] aborde le sujet dans un discours plus global dédié à l'écriture des aphorismes et au tableau de faits qui permettent au médecin d'ordonner par écrit les conditions variées et successives de chaque patient et les caractères de sa maladie après la première visite et au cours des autres, tableau grâce auquel il parvient au diagnostic. Ces notes ordonnées (qu'il porte toujours avec lui durant ses visites) lui seront ensuite très utiles quand – si des incertitudes demeurent – le médecin soignant devra s'entretenir avec un savant confrère, ou jugera utile de convoquer une vraie conférence, appelant aussi des médecins exerçant au loin. Arnaud explique aussi, ou mieux, il raconte[48] – pour une plus grande clarté didactique – différents cas/*exempla*[49] de deux médecins qui soignent ensemble, mais ne tiennent pas compte de leurs *consilia* respectifs, pour le préjudice assuré du malade. Les *consilia*/aphorismes et les cas/*exempla* qu'Arnaud propose ici peuvent être considérés comme un modèle assez intéressant d'une autre voie possible d'écriture médicale – et sans développement ultérieur – par rapport au parcours que les *consilia* écrits emprunteront en Italie[50] ; ils signalent certainement aussi une grande différence d'organisation autour de l'écriture médicale entre professionnels français et italiens, et entre les écoles de Montpellier et celles de Bologne et Padoue ; mais même ici, il est dit peu de choses à propos de la situation concrète (effective et non *ficta*), où plusieurs médecins se trouvent confrontés au chevet du malade[51].

46. *Cf. Conciliator*, cit., f° 10v°aH, 11r°aB.

47. *Cf.* ARNAUD DE VILLENEUVE, *Explicatio super Canonem Vita brevis*, dans *Opera Omnia*, Bâle, 1585.

48. *Ibid.*, col. 1721a.

49. *Ibid.*, col. 1719.

50. *Cf.* AGRIMI-CRISCIANI, *Les « Consilia »*, *op. cit.*, p. 104-105.

51. Toutefois, Arnaud (orientation qui paraît typique de la « ligne française ») prévoit seulement des consultations à deux et toujours *in presentia* : *cf. Explicatio*, *op. cit.*, col. 1724 : si le médecin soignant a besoin d'un « auxilio alterius, sic ad alium peritiorem medicum recurrat et cum eo... conferet. Iste peritus si est propinquus, tunc aut satisfaciet... Non satisfaciet, et tunc

Les instructions du médecin Alberto de Zancari semblent un peu plus concrètes que celles du théologien-moraliste, auteur anonyme du *Decem quaestiones de medicorum statu*. Le premier introduit une distinction évidente, mais toutefois utile : si le praticien associé à la cure est un *plebeius*, « il ne faut pas parler avec lui » (*cum illo non conferas*), afin de ne pas lui donner un rôle et un crédit qu'il ne mérite pas ; si en revanche le collègue est doté de *scientia doctrinali*, il devra décider avec lui de la manière d'agir. Mais il faudra toutefois faire en sorte que le *consilium* du premier médecin ait force d'obligation pour les assistants/*astantes*, ce qui s'obtient en étant particulièrement diligent lors des visites. Le texte pastoral, de son côté, dédie une *quaestio*[52] entière au problème de la plus grande utilité de la présence d'un ou plusieurs médecins. Ici, l'unique *auctoritas* invoquée est Aristote, mais aussi l'« Aristote » du *Secretum secretorum* où, en effet, le thème de la pluralité des médecins est traité[53]. La *quaestio* est résolue en faveur de plusieurs médecins par consultation ; parce qu'ainsi, ils ont plus d'expérience, et parce que le malade de haut rang est mieux protégé. Mais si l'entretien à plusieurs garantit que – dans une science tournée vers le particulier comme la médecine – l'on puisse parvenir à une plus grande certitude du raisonnement au sujet des *experimenta* (faits expérimentaux et recettes) ici essentiels, qu'on se souvienne aussi, avertit l'auteur (retournant ainsi aux préoccupations de Pietro d'Abano) qu'« une pluralité de médecins ne doit pas conduire à la nouveauté, mais à l'unité », et que la *collacio* doit se résoudre en concorde. On peut encore une fois se demander comment.

La *collatio* selon Henri de Mondeville

Indubitablement, Henri de Mondeville fournit le manuel le plus concret et le plus détaillé, riche de directives pratiques à suivre effectivement durant la consultation. Comme cela a été dit, il fait allusion à de nombreuses reprises au thème dans divers autres *notabilia*. L'argument apparaît évidemment quand il aborde les rapports entre médecins et chirurgiens[54] ; mais plus intéressante et plus pertinente est l'allusion (quand il enseigne à choisir un *cyrurgicum sufficientem* et aborde la question « un ou plusieurs chirurgiens ? »[55]) qui est faite aux sectes des chirurgiens (sujet dont Henri traite à

recurrat ad alium distantem... » : entre-temps, le premier médecin soignant continuera ses visites et la thérapie, notant les nouveautés qui peuvent intervenir dans le cours [de la maladie].

52. *Cf. Decem quaestiones*, *op. cit.*, p. 53-55.

53. *Cf.* Ps. ARISTOTE, *Secretum secretorum* (*Secretum secretorum cum glossis et notulis... fratris Rogeri*, éd. R. STEELE, Oxford, 1920 [*Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, V]), p. 59 : « O Alexander, in uno medico non confidas : quoniam unus medicus potens est ad nocendum... Si itaque potest fieri quod sint decem non sint minus, set fac eos convenire in unum. Et si sumenda fuerit cum medicina, noli sumere nisi de consilio plurimorum ».

54. *Cf.* HENRI DE MONDEVILLE, *op. cit.*, p. 66, 73.

55. *Ibid.*, p. 115-16.

de nombreuses reprises et avec différents desseins dans la *Cyrurgia*). Il semble donc qu'à Paris, il arrive que les patients appellent au cours de leurs traitements une infinité de médecins de différentes sectes, pour qu'ils tiennent des conférences. Henri prévient : dans ce cas, « plus on est, moins on se sent responsable » ; et si quelqu'un connaît « quelque chose de facile et d'éprouvé », « il ne le révèlera jamais au plus grand nombre ». C'est ainsi que se produit la situation dans laquelle on risque le plus de se fourvoyer du point de vue médical – risque d'ordre épistémologique plus encore que pratique. Mieux vaut donc que soient convoqués deux ou trois opérateurs et qu'ensuite il n'en reste qu'un qui ait littéralement « exprimé » des autres tout ce qui peut être utile. Mieux vaut encore (autre allusion[56] à la préférence pour un seul responsable), dans la mesure où la multitude engendre la confusion (puisque l'on fait en vain à plusieurs ce que l'on peut faire à très peu), que l'on choisisse dès le début un seul *cyrurgicum expertum et fidelem* ; si cela est vraiment nécessaire, qu'ils soient au maximum deux (comme, du reste, le voulait Arnaud de Villeneuve) et « qu'ils soient amis, de la même secte, unis de cœur et d'âme » ; s'il en survient un troisième, que celui-ci vienne seulement pour discuter et « apporter la concorde entre eux ». Ce qui est donc à nouveau proposé comme préférable (du point de vue du choix du patient, cette fois), c'est le couple formé du « chirurgien accompagné par un *socius* » qui avait déjà été conseillé au professionnel pour une pratique efficace.

Enfin, dans le 22e *notabile introductorium*[57], Henri se prépare à traiter de la véritable *collatio* ; l'examen attentif comprend des instructions, des renvois à des directives fournies dans d'autres sections, l'illustration d'une possible *quaestio* interne entre les participants ; cela se termine – pour confirmer la finalité didactique et pratique de ces instructions – par un *exemplum sensibile cyrurgicum, ut melius videatur*. Les instructions sur la procédure de la *collatio* – qui survient quand plusieurs médecins sont appelés ensemble – sont énumérées dans l'ordre. En premier lieu, ces participants peuvent tous être des médecins, des chirurgiens ou un groupe mixte ; il faut espérer qu'ils ne soient pas envieux, difficiles ou insolents ; il n'y a qu'ainsi qu'ils peuvent utilement s'entretenir. Tout d'abord après s'être informés de la maladie en cours, tous, l'un après l'autre, doivent voir et toucher le malade, chacun notant les *signa* et *particulares considerationes*. Puis, que celui qui jouit de la plus grande autorité (*autenticus*) – mieux vaut qu'il soit médecin – s'adresse au malade et, qu'au nom de tous, il l'interroge sur les circonstances de la maladie (débuts, symptômes précédents, questions formant une séquence cohérente comme cela est prévu dans le 45e *contingens*). Ensuite, ils sortiront tous de la chambre du malade, pour entrer dans une pièce où ils seront seuls, et ce sera alors la phase plus délicate de leur entrevue. En effet, « dans tout entretien, que les maîtres disputent entre eux pour mieux discuter la vérité » ;

56. *Ibid.*, p. 122.
57. *Ibid.*, p. 127-28.

or, souvent, dans la fougue du débat, ils s'expriment d'une manière qui pourrait faire supposer (ce qui est parfois le cas) le début d'une dispute et d'une discorde[58]. À cet égard justement, à nouveau, le plus âgé ou le plus connu et le plus éminent donnera à tous la parole : d'abord aux plus jeunes et aux moins connus, parce que si ces derniers parlaient selon l'ordre hiérarchique en dernier, jamais ils n'oseraient dire quelque chose de différent des maîtres renommés qui les ont précédés, et alors ce serait comme s'il n'y avait pas eu de *collatio*. Le *magister* doté d'autorité demandera alors avec ordre à tous ses confrères quelle est la maladie, de quel nom elle est désignée par les experts, quelles autoritésen parlent et dans quels textes. Enfin, il demandera (voici la *quaestio* « interne »), si la maladie ainsi définie est curable et de quelle manière.

La *collatio* et la pratique médicale

Différents aspects des instructions données à propos de la *collatio* par Henri – ce sont ses « conseils à propos de la méthode à suivre pour donner des conseils » – se révèlent neufs, jusque dans leur détail peut-être, par rapport à d'autres textes. Mais, avant tout, soulignons que la tradition française est confirmée[59] : la consultation doit et ne peut survenir qu'en présence du malade, dans la pièce tout près de son lit. Elle ne doit pas subir ces transformations épistémologiques et d'écriture causées par « l'éloignement du chevet », qui permettent aux médecins italiens d'écrire des *consilia in absentia* (qui, précisément, sont techniquement des consultations, des échanges d'avis entre les médecins, mais qui sont établis par écrit et loin du patient, ce qui souvent les transforme en petits traités doctrinaux[60]). Le *consilium in absentia* (*notabile introductorium* n° 26) est donc exclu, même si, comme l'écrit Mondeville, « à nous, les chirurgiens, on demande très souvent un conseil sur le traitement de maladies que nous n'avons pas observées, et ne pouvons pas voir à cause de l'éloignement des patients ». Il n'est pas permis de fournir semblable *consilium* parce qu'il ne respecterait pas (à la différence de la *collatio*) les règles *de arte* (qui imposent de voir, toucher, questionner) et pour cette raison ne garantirait pas la *salva conscientia* du professionnel. En outre, le *consilium in absentia* ne peut tenir compte des variations continues, du *processus* de la maladie – *processus* sur lequel Henri insiste souvent dans d'autres passages, y compris en des termes diagnostico-thérapeutiques –, qui a ses temps et son développement. Aucun *nuncius* ou lettre ne peut remplacer

58. Cependant c'est le conseil en général commun et exprimé par tous les auteurs et par les médecins, déjà avant Henri, selon lequel on ne doit pas se disputer devant les laïcs : *cf.* MONDEVILLE, *op. cit.*, p. 61.

59. Henri en traite aussi dans la suite immédiate du texte, quand il enseigne sur le *consilium palliativum* : *cf.* p. 135-37.

60. *Cf.* AGRIMI-CRISCIANI, *Les « Consilia »*, cit.

la main, les yeux, les questions de l'opérateur expert, ni ne sait rapporter ce qui est arrivé entre-temps : pour ces raisons, un tel *consilium* « n'est pas sûr et ne fait pas de bien ».

De fait, ce n'est pas un hasard si les *consilia* italiens écrits (*in absentia*) ont surtout pour objet les affections chroniques et à évolution lente, qui n'ont rien à voir avec les situations urgentes et rapidement changeantes qui d'habitude nécessitent l'intervention du chirurgien. Ainsi, le chirurgien de confiance ne doit pas donner de consultation en l'absence du malade : du moins, il ne fournira pas un *consilium* curatif mais seulement *palliativum*. Cela correspond en fait aux rares *consilia* écrits *in absentia* dans l'aire française[61], à l'image de celui des quatre célèbres médecins de Montpellier (parmi lesquels Giordano de Turre et Gérard de Solo) qui expriment leur avis sur la paralysie qui menace un patient illustre : certes, ils écrivent leurs instructions *in absentia* (du moins, à ce qu'il semble), mais leur *consilium* consiste essentiellement en un *regimen* diététique : et, comme le dirait Henri, « il peut tout au plus faire du bien et ne nuit pas ».

Quelques documents du début du XVe siècle permettent de recueillir la crédibilité historique de la description et prescription d'Henri au sujet de la *collatio*. Mais ils permettent aussi de cerner la distinction – qui ne paraît pas aussi nette – non pas tant entre les *consilia* (qui sont de fait diffusés et structurés différemment en France et en Italie) qu'entre les usages professionnels italiens et français. À propos du premier point, les consignations écrites des consultations, conseils et recettes du maître Guillaume Boucher[62] et de ses collègues revêtent un intérêt particulier. Ils sont assurément des documents de la vie professionnelle, transcrits par un *socius*-élève (un certain *magister de Almania*) qui fréquentait leur communauté professionnelle et qui, probablement, a voulu se constituter un aide-mémoire utile pour sa propre pratique. Ces *secreta et consilia* semblent, à presqu'un siècle de distance, l'enregistrement sur le vif de ce qu'Henri a décrit : à de nombreuses reprises, en fait, il est fait référence aux délibérations et au commun accord des maîtres. On y trouve souvent rapportés le type et l'enchaînement des questions faites au patient et les gestes d'exploration des médecins. Un chirurgien habile et une sage-femme sont même convoqués pour une consultation. Dans trois cas au moins[63], on peut déduire la présence de plusieurs médecins pour une consultation dans la chambre du patient. Pour une commodité d'enregistrement (par laquelle sont dressées les listes des conclusions auxquelles ils arrivent) ou parce que, de fait, la méthode de la *collatio* fonctionne, ces

61. *Cf.* E. WICKERSHEIMER, « Eine Diätregel für einen Bischof, ausgestellt von vier Professoren von Montpellier in der Mitte des 14. Jahrhunderts », *Archiv für Geschichte der Medizin*, 14, 1923, p. 184-86.

62. *Cf.* E. WICKERSHEIMER, « Les secrets et les conseils de maître Guillaume Boucher et de ses confrères. Contribution à l'histoire de la médecine à Paris vers 1400 » (avec éd.), *Bulletin de la Société française d'histoire de la médecine*, 8, 1909, p. 199-305 ; D. JACQUART, *La médecine médiévale*, *op. cit.*, *passim.*

63. *Cf.* les conseils 47, 87, 88 dans l'édition donnée par Wickersheimer.

médecins apparaissent tous d'accord, surtout pour ce qui concerne les prescriptions opératives, résultat de la consultation, même si, dans un cas, sont rapportées différentes interventions des participants (n° 87). En ressort, évidemment, l'autorité de Boucher ; elle est soulignée et les nombreuses visites qu'il effectue, lui et ses compagnons, pour suivre l'évolution, le *processus* d'un cas difficile, sont signalées (n° 88).

Mais sur cet aspect particulier – les temps de la maladie, qui semblent laissés résolument dans l'ombre dans les *consilia* italiens canoniques plus tardifs[64] –, c'est précisément un document italien qui nous informe que les distinctions trop nettes – indispensables pour définir les genres littéraires comme les *consilia* –, ne sont pas si efficaces pour délimiter les pratiques de la consultation dans un sens plus large. Dans une lettre de 1407[65], le médecin Lorenzo Sassoli de Prato raconte qu'il a visité un patient deux fois et que ce dernier est en danger ; il voudrait alors se concerter avec son collègue Cristofano (le premier médecin soignant), mais il ne parvient pas à se mettre en contact avec lui et ne dispose donc pas d'informations sur le cours antérieur de la maladie : inconvénient pénible, parce que « en un seul jour, la *dispositio* change ». En outre, sa conviction profonde est que « c'est une honte grave pour un médecin et un dommage pour l'âme d'ordonner ou de ne donner aucun remède s'il ne voit pas pourquoi il le donne ». Les archives de cour qui concernent les maladies de patients illustres au XVe siècle sont tout aussi significatives de ce type de concorde entre des groupes de médecins (qui sont presque des *collationes* permanentes) et de l'attention plus que quotidienne portée jusqu'aux plus petits changements de situation pathologique[66]. Certes, de tels documents sont trop fortement conditionnés par les règles très spécifiques de la communication (et de l'assistance médicale) de cour pour témoigner d'une pratique commune ; ils témoignent toutefois qu'il n'y a pas un seul mais différents modes de *dare consilia* et de se situer dans une *collatio*.

Enfin, le manuel de Nicolò Falcucci, dans les premières années du XVe siècle, permet de voir à quel point la pratique décrite par Mondeville est alors en passe d'être considérée comme une pratique professionnelle à conseiller. Dans son premier *sermo* – comprenant de très nombreux renvois aux *auctores*, comme tout manuel, et consacré à la définition de la médecine,

64. *Cf.* C. CRISCIANI, « L'*individuale* nella medicina tra Medioevo e Umanesimo », dans *Umanesimo e medicina. Il problema dell'« individuale »*, R. CARDINI-M. REGOLIOSI dir., Rome, 1996, p. 1-20 ; V. NUTTON, « Case Histories in the Early Renaissance », dans *The History of Case Histories*, Stuttgart Conference, 1991 (non publié).

65. *Cf.* K. PARK, *Doctors and Medicine in early Renaissance Florence*, Princeton, 1985, p. 116 *sq.*

66. *Cf.* M. NICOUD, « Expérience de la maladie et échange épistolaire : les derniers moments de Bianca Maria Visconti (mai-octobre 1468) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 112, 2000, p. 311-458 ; C. CRISCIANI, « Fatti, teorie, *narratio* e i malati a corte. Note sull'empirismo in medicina nel tardo medioevo », *Quaderni storici*, 108/3, 2001, p. 659-717.

aux figures, aux dons et aux devoirs du médecin – prévaut incontestablement, souvent à la lettre, la ligne définie par Pietro d'Abano sur de nombreux points. Falcucci conseille toutefois – comme Henri l'avait suggéré – que le médecin ait un *idoneum discipulum* qui l'assiste, que le professionnel consulte le médecin qui avait précédemment en cure le patient, que, en cas de nécessité – et bien qu'il vaille mieux se fier à un seul médecin, selon ce qu'affirme Damascène –, il accepte d'en consulter plusieurs et que ceux-ci soient « animés de bonnes intentions, dénués d'envie et de rivalité, et qu'ils ne cherchent pas la vaine gloire ». Celui que le malade apprécie le plus aura l'*imperium* dans une telle assemblée, mais il ordonnera un *regimen* approprié après avoir entendu l'avis de tous ses confrères[67].

Collatio et doctrine

Mais analysons plus en détail la structure du *consilium* licite et correct, c'est-à-dire l'avis exprimé par plusieurs professionnels *in presentia* dans la *collatio* décrite par Mondeville. En premier lieu, si la figure d'autorité du médecin le plus éminent reste centrale – comme dans d'autres textes –, on comprend bien ici son rôle, qui n'est pas seulement gratifiant, honorifique et rhétorique, mais aussi fonctionnel : il est de son devoir de faire que tous s'expriment au mieux. Qu'il n'étouffe donc pas, par son autorité, le débat, mais plutôt, le promeuve et le réglemente. En outre, ce qui est souligné une fois de plus, c'est la fonction déterminante de la *doctrina*, d'un savoir ordonné et organisé (qui comprend des *experientia*, des auteurs, des textes, une capacité de débat) pour définir le vrai professionnel.

À ce propos, on notera que le déroulement de la *collatio* est très mimétique par rapport à la forme de l'enseignement universitaire. Le lexique utilisé le montre bien : *magistri, disputatio, veritas, queritur utrum*. En outre, les participants doivent *définir* la maladie, aussi bien dans le sens de « poser un diagnostic » que dans celui de « donner un nom approprié ». Que l'on se souvienne alors des listes de synonymes et des explications terminologiques que l'on trouve souvent dans les commentaires médicaux. Ensuite sont invoqués les auteurs et les textes afférents au cas. Enfin, une *quaestio* est posée. Ici, toutefois, le résultat d'une telle procédure (qui ressemble beaucoup à un examen du *curriculum*) n'est pas seulement un exercice de doctrine, mais doit déboucher sur une pratique et mener au choix rapide d'un traitement. Il est aussi évident que la décantation des aspects moins professionnels et plus « humains » des participants, les « vices » très souvent énumérés comme étant propres à la profession (vaine gloire, orgueil, superficialité prétentieuse, mépris pour les inférieurs, duperies, fraudes et surtout rivalités bagarreuses), s'obtient – elle est réalisée de fait par le groupe de consultants – précisément à travers la neutralisation de ces aspects, négatifs pour

67. *Cf. op. cit.*, *Sermo primo*, numérotation moderne, p. 16 a, 19 b, 20 ab.

l'objectivité de l'habileté savante, qui rend tous les thérapeutes, quoique différents, égaux dans la contribution au savoir et dans la compétence qu'ils peuvent offrir.

La morale d'une communauté professionnelle

Les *magistri* deviennent donc respectueux l'un de l'autre dans la *collatio*, et collaborent pour parvenir à une fin utile à la connaissance et à la pratique, tel ce *magister de Alamania*, membre d'un *consortium in practica*, auquel il collabore activement et qui l'enrichit.

Michael McVaugh juge cependant non approprié « de penser qu'Arnaud et ses contemporains ont traité d'éthique ». « Car l'éthique », explique-t-il, « me semble impliquer des valeurs désintéressées partagées par une communauté consciente d'elle-même. Or le comportement que j'ai décrit était loin d'être désintéressé : il était instrumental, dans la mesure où il tendait à affermir l'acceptation de la médecine académique dans les années où elle commençait tout juste elle-même à s'établir »[68].

D'évidence, le jugement de M. McVaugh dépend de sa conception de la nature de l'« éthique », mais il me semble toutefois qu'on peut le partager pour une bonne part, à condition de le corriger et nuancer. Avant tout, le fait que les médecins et chirurgiens « se pensent » comme une communauté – certes pas dans les formes évoluées et juridiquement stables que McVaugh évoque comme propres au XVe siècle, mais dès avant cette date –, résulte de nombreux facteurs[69], entre autres du fait que c'est précisément au groupe de *rationabiliter practicantes* qu'est confiée la fonction décisive de valider des recettes et des procédures (qui circulent dans la communauté[70]), ce qui en fait ainsi non plus des *empirica* dus au hasard, mais des *experimenta* scientifiquement utilisables. Le renvoi fréquent aux *socii*, au « troupeau »[71] des vrais experts, va dans le même sens ; des expressions, ensuite, comme

68. M. McVaugh, « Bedside Manners », *loc. cit.*, p. 222. Sur ce thème, *cf.* aussi L. García Ballester, « Medical Ethics in Transition in the Latin Medicine of the Thirteenth and Fourteenth Centuries : New Perspectives on the Physician-Patient Relationship and the Doctor's Fee », dans *Doctors and Ethics : The earlier Historical Setting of Professional Ethics*, A. Wear-J. Geyer-Kordesch-R. French dir., Amsterdam, 1993 (et d'autres articles dans ce même volume) ; Crisciani, « *Infirmitas* », cit. ; J. Agrimi, C. Crisciani, « Charité et assistance », *loc. cit.*

69. *Cf.* par exemple (pour ce qui concerne la phase de l'enseignement) C. Crisciani, « Teachers and Learners in Scholastic Medicine : Some Images and Metaphors », *History of Universities*, 15, 1997-99, p. 75-101.

70. *Cf.* par exemple M. McVaugh, « The *Experimenta* of Arnald of Villanova », *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 1, 1971, p. 107-18 ; Id., « Two Montpellier Recipe Collections », *Manuscripta*, 20, 1976, p. 175-81.

71. *Cf.* Henri de Mondeville, *op. cit.*, p. 64-65.

communitas sapientium[72] peuvent permettre de se référer à une *communauté*, peut-être informelle mais consciente, de professionnels regroupés autour de certaines valeurs. L'ensemble de normes qui sont élaborées par cette communauté ne me paraît être ni une simple « étiquette », ni seulement instrumentale ; il est vrai toutefois que ces normes se fondent sur, et qu'elles renforcent essentiellement la valeur du savoir doctrinal, magnifié depuis peu par les médecins et encore plus récemment convoité par les chirurgiens. Qu'enfin ces textes, spécialement pour ce qui regarde le *consilium* et la consultation, aillent dans la direction d'une éthique – au moins dans le sens où on l'entend dans les perspectives de la théologie et de la pastorale contemporaines –, est également vrai.

La réflexion théologico-pastorale sur l'éthique du conseil apparaît ainsi ample et articulée, tout particulièrement aux XIIIe et XIVe siècles[73] : le débat se porte plusieurs fois sur des questions relatives à la nécessité, naturelle et morale, de conseiller, sur la nature essentiellement relationnelle, politique et opérative du *consilium*, sur les conditions, les facultés psychologiques et les vertus qu'il réclame et met en mouvement. Il ne manque, évidemment, ni la distinction entre *consilium* de compétence (*de arte*) et un vrai et propre conseil moral, ni une réflexion sur la moralité des compétences professionnelle elles-mêmes. Quoi qu'il en soit, l'éthique du *consilium* élaborée ici tourne autour, non de la définition de valeurs désintéressées, mais essentiellement de la vertu de prudence pour obtenir des fins opératoires. Ce n'est pas par hasard que la prudence est une vertu à forte tonalité cognitive, point de conjonction entre les vertus intellectuelles et morales. Or, rien qu'à propos du *consilium de arte,* les théologiens et les moralistes insistent à l'évidence sur le cas si particulier de la médecine, reconnaissant qu'ici, il n'est pas seulement question d'habileté technique, de règles opératoires orientées vers une fin, mais que ces règles, pour le médecin, sont chargées d'un poids éthique ; en effet, de telles règles sont en premier lieu le savoir qui, avant tout par obligation morale (selon les théologiens et les moralistes des *Summae casuum*) doit être pleinement dominé et continûment approfondi et cultivé par le médecin[74], et la prudence, étant donné que le médecin intervient dans des situations incertaines, contingentes, particulières. Par conséquent, le péché spécifique prévu pour les médecins (voire inhérent à leurs *consilia*) est l'ignorance doctrinale accompagnée d'une superficialité imprudente.

72. *Cf.* TOMMASO DEL GARBO, *Summa medicinalis*, Venise, 1506, f° 4v°b ; BARTOLOMEO MONTAGNANA, *Consilia*, Venise, 1525, f° 25r°a.

73. *Cf.* C. CASAGRANDE, « Virtù della prudenza », *loc. cit.*

74. *Cf.* C. CRISCIANI, « Valeurs éthiques et savoir médical entre le XIIe et le XIVe siècle », *History and Philosophy of the Life Science*, 5, 1983, p. 33-52 ; EAD., « *Infirmitas* », *loc. cit.* ; J. AGRIMI, C. CRISCIANI, « Charité et assistance », *loc. cit.* ; *cf.* aussi *Decem quaestiones*, *op. cit.*, p. 67 (« une conscience droite est la seconde chose requise du médecin, après la science droite »).

Dans ce cadre théorique sur l'éthique du *consilium*, on peut admettre que le conseil du médecin se range en général dans le domaine de la « prudence imparfaite », dans laquelle celui qui conseille donne la directive technique correcte, tout en étant lui-même non pas vertueux mais seulement compétent. On se rappellera toutefois que le médecin vise non seulement au bon résultat technique, mais aussi, assurément avec ses *consilia*, au bon style de vie (y compris éthique) de qui se confie à lui, au bien de la cité, au développement harmonieux de la personnalité du seigneur ; il s'oriente également, à travers son art, vers des niveaux de religiosité personnelle et des objectifs de salut qui, déjà, déplacent ses fins dans le domaine gouverné par la « prudence parfaite ». La dynamique, ensuite, de la *collatio* en particulier, avec les vertus complémentaires qui sont réclamées ou qui s'imposent aux participants (et que l'on a rencontrées plus haut) me semble s'ouvrir à des espaces relevant proprement de l'éthique « scolastique » de la prudence, en plus de l'éthique de la compétence et de l'étiquette professionnelle ; pour ne pas dire que, même quand la compétence technique (*de arte*) est garantie, la prudence dans le conseil est toujours nécessaire, comme le rappelle Alberto de Zancari : « Quand certains vont trouver le médecin, le consultent et lui demandent un conseil, le médecin doit considérer la condition du demandeur et l'objet du conseil. Si le patient est digne de foi, et demande un conseil à propos de quelque chose de licite, il faut le lui donner. Si c'est le contraire, il faut s'y refuser absolument »[75].

Traduit de l'italien par Marilyn NICOUD

Chiara CRISCIANI, Dipartimento di filosofia, Università di Pavia, piazza Botta 6, I-27100 Pavia

Éthique des *consilia* et de la consultation : à propos de la cohésion morale de la profession médicale (XIIIe-XIVe siècles)

Dare consilia est une des activités du médecin savant, formé à l'Université. Mise à part la tradition, typique des praticiens italiens, des *consilia* (écrits et formulés pour des patients), il est un acte médical important, la consultation, dans laquelle plusieurs médecins sont amenés à conférer sur l'état d'un malade, et à conseiller, pour finir, une procédure. Cette consultation est un des aspects du comportement du médecin qui n'est régulé ni par des normes corporatives ni par des décrets ecclésiastiques ; en d'autres termes, elle fait partie des règles d'éthique ou « étiquette » que tout bon professionnel doit posséder. Sont analysées ici les règles que Henri de Mondeville, dans sa *Chirurgia*, établit pour cette réunion de médecins définie comme une *collatio*. Ses instructions sont confrontées tant avec celles que fournit Henri sur le comportement du médecin-chirurgien dans d'autres situations, qu'avec d'autres textes traitant de déontologie ou divers comptes rendus de consultation par

75. ALBERTO DE ZANCARI, *op. cit.*, p. 22.

des professionnels. Il en ressort que ces directives ou « conseils » d'Henri de Mondeville n'ont pas seulement pour finalité une plus grande efficacité de la pratique professionnelle, mais peuvent aussi être vus comme l'expression de l'éthique spécifique d'une communauté scientifique, celle des médecins du bas Moyen Âge.

Consultation – Chirurgie – Henri de Mondeville – éthique professionnelle – XIVe siècle

Ethics of the *consilia* and of the consultation : about the moral cohesion of the medical profession (13th-14th centuries)

Dare consilia is one of the activities of a learned, University trained physician. Except the tradition of the *Consilia* (written and formulated for patients who are not present), used by Italian practitioners, there is another important medical act, namely the consultation, whereby several physicians are brought in to discuss the state of a sick person and to advise on how to deal with the case. This consultation is one of the aspects of a physician's work that is regulated by neither corporative norms nor ecclesiastical decree ; in other words it forms a part of ethical rules or "etiquette" which every professional should possess. This paper analyses the directives given by Henri de Mondeville in his *Chirurgia*, established for such a meeting of physicians and defined as a *collatio*. His instructions are compared with the rules he gives for the behaviour of the doctor-surgeon in other situations, as well as other texts dealing with the deontology or various consultative reports by professionals. It is evident that these directives or "counsels" of Henri de Mondeville not only aim for a more efficent professional practice, but can also be seen as the expression of professional ethics, specific to the scientific community of doctors of the late Middle Ages.

Medical consultation – surgery – Henri de Mondeville – professional ethics – 14th century

Médiévales 46, printemps 2004, p. 45-54

Michael R. McVAUGH

LE COÛT DE LA PRATIQUE ET L'ACCÈS AUX SOINS AU XIVe SIÈCLE : L'EXEMPLE DE LA VILLE CATALANE DE MANRESA

Peut-être sera-t-il possible un jour de présenter de manière globale le coût de la pratique médicale à la fin du Moyen Âge, mais ce n'est pas encore le cas. Car le coût de la pratique a varié selon le temps, selon le genre de soins prodigués, selon le milieu, rural ou urbain, et une synthèse sur le sujet aurait donc besoin de se fonder sur des études particulières qui n'existent pas pour l'instant. C'est pourquoi je vais précisément en proposer une et détailler le coût de cette pratique et l'accès aux soins dans une ville durant la première moitié du XIVe siècle, la cité catalane de Manresa.

Manresa est une cité dans l'ensemble peu connue, quoique s'y trouve la grotte où saint Ignace a peut-être composé ses *Exercices spirituels*. La ville n'était pas très grande au XIVe siècle : avec trois ou quatre mille habitants, elle se situait au neuvième rang des cités de Catalogne, ne représentant que 10 % de la population de la capitale, Barcelone. Manresa n'avait pas un accès facile à la mer ; c'était plutôt une ville de marché, située au centre d'une région agricole, le Bages, une grande plaine circulaire entourée par des montagnes (dont Montserrat, au sud, est la plus connue), coupée du nord au sud par deux rivières qui coulent des Pyrénées et qui, juste au dessous de Manresa même, se réunissent en formant le Llobregat, fleuve qui descend à Barcelone, à cinquante kilomètres au sud. La ville était alors un centre textile de peu d'importance. Il s'agit donc d'une cité de taille moyenne, ni isolée ni bien reliée au reste de la Catalogne. En étudiant la documentation d'une ville moyenne, nous pourrons peut-être commencer à comprendre ce que les gens ordinaires de l'Occident étaient en droit d'attendre en matière de soins médicaux au Moyen Âge.

Le milieu médical de Manresa

En 1296, 107 citoyens de Manresa se sont mis d'accord avec un certain maître Pere de Gostemps de Vilafranca en proposant que chacun d'eux lui donne 5 sous chaque année si lui, de son côté, s'établissait à Manresa et s'engageait à les soigner tous, eux et leurs familles – leurs épouses, leurs enfants et leurs domestiques – sans frais supplémentaires. Maître Pere est venu s'installer à Manresa et a rempli les termes de ce contrat, quoique quelques citoyens aient décidé, quelque temps plus tard, qu'il ne valait pas le prix qu'on lui payait : en décembre 1308, par exemple, trois hommes ont formellement annulé cet accord [1]. Ces 107 citoyens représentaient à peu près quinze pour cent des ménages vivant alors à Manresa [2], et les quatre-vingt-cinq pour cent restants ont dû se mettre d'accord avec maître Pere chaque fois que l'un d'entre eux tombait malade. En 1321, par exemple, Ramon Eymeric et sa femme, Blancha, devaient encore à Pere 85 des 100 sous qu'ils lui avaient promis pour soigner Ramon (alors que ce dernier souffrait encore) [3]. Qui a fait le meilleur choix ? Valait-il mieux payer cinq sous chaque année, ou devoir cent sous pour une maladie qui pouvait ne survenir qu'une fois en 25 ans – cent sous qui, en outre, étaient versés en plusieurs fois ? Difficile de trancher, mais il n'est pas étonnant que certains, parmi ceux qui avaient signé l'accord originel, aient décidé par la suite que cela n'en valait pas la peine. Comme on l'a dit, nous avons la preuve que trois familles ont rompu le contrat en 1308 ; on peut facilement imaginer que d'autres aient fait de même sans que nous en ayons conservé la trace.

Maître Pere lui aussi a dû douter de l'intérêt que cet accord avait pour lui. En février 1322 il a menacé de quitter Manresa pour s'établir à Barcelone, et le conseil municipal lui a alors proposé un accord différent : en contrepartie d'une résidence à Manresa, et de la prise en charge des citoyens, le conseil lui paierait quatre cents sous chaque année [4]. En échange, il devait examiner chaque malade tous les jours [5]. Le contrat ne dit pas formellement que les visites étaient gratuites, mais il est vrai qu'après 1322 il n'y a pas de preuve que maître Pere ait été rétribué par un citoyen de Manresa pour des soins médicaux. À la place, le conseil lui versait un *violarius* (rente à vie) chaque année, habituellement avec un certain retard : en août 1324 il a ainsi reçu 300 des 800 sous dus depuis 1323 ; en octobre 1324 il a perçu 100 sous

1. AHCM, Manual 43, 23-24 déc. 1308.
2. M. McVaugh, *Medicine before the Plague*, Cambridge, 1993, p. 45-47.
3. AHCM, Manual 92, 28 oct. 1321.
4. AHCM, Llibres de Consell, 2 (1322-1338), 17 fév. 1322. À Manresa, l'année notariale a commencé le premier janvier.
5. Le contrat de Pere Gostemps n'est pas totalement lisible, et tout ce qu'on peut y lire de ses obligations est qu'il lui faut demeurer à Manresa ; mais le contrat de son successeur comme médecin municipal (Bernat de Figuerola, qui va recevoir 800 sous annuels) dit explicitement : « per omnes dies una ora visitabit omnes patientes dicte civitatis qui ab eo curam petierint » ; AHCM, Llibre dels consellers 1348-52, 1er avril 1350.

encore. En mars 1325 le conseil lui a promis à nouveau 800 sous, un montant dont il a touché 60 sous en juillet, 140 en septembre, et 100 en novembre[6]. Et ainsi de suite : la ville lui versait des acomptes, mais restait toujours endettée, jusqu'à 1338, date à laquelle les sources documentaires s'interrompent. Bien sûr, il fallait que les non-citoyens demeurant à Manresa le rétribuent pour ses services, comme les juifs de la ville : en 1343 Astruch Iuceff a payé 50 sous à Pere et à son collègue Enric de Monte Aurato, qui avaient pris soin du père d'Astruch au moment de sa mort[7]. Et si un citoyen préférait à Pere un autre médecin, il devait lui verser un honoraire[8].

Que représentent, que signifient ces sommes d'argent ? Il est difficile de traduire les prix d'un siècle à un autre, mais on peut proposer deux points de repère, l'un du début du XIVe siècle, et l'autre de la fin du siècle, une période pendant laquelle les prix semblent assez stables. En 1316, la ville a décidé que le geôlier municipal pourrait réclamer de la ville, comme montant maximum, 4 deniers chaque jour pour chaque prisonnier qu'il gardait (*carcelagium sive catenagium*)[9] ; si ces 4 deniers comprenaient le prix des rations alimentaires quotidiennes d'un prisonnier, comme cela est probable, deux ou trois sous permettaient à peine à une personne de survivre pendant une semaine. En revanche, quand, en 1383, le conseil a dû fournir des hommes à l'armée du roi, il a promis à chaque soldat trois sous six deniers par jour pour payer toutes leurs dépenses : vêtements, nourriture, loyer, voyage, pris en charge à hauteur de 25 sous par semaine, soit dix fois le montant attribué à un prisonnier[10]. Il est possible qu'un citoyen moyen de Manresa puisse assez bien vivre en disposant d'une somme comprise entre ces deux chiffres, disons pour environ deux sous par jour ou quinze sous par semaine. S'il en est ainsi, les cinq sous que les premiers clients de Pere Gostemps s'étaient engagés à lui donner ont représenté les dépenses quotidiennes de trois jours seulement ; son contrat de 400 sous avec le conseil était équivalent aux dépenses d'un soldat pour quatre mois, peut-être sept mois pour Pere lui-même. Ses premiers clients ont donc relativement peu payé pour s'assurer (et néanmoins quelques-uns ont trouvé la somme trop élevée), mais accepter un contrat avec la ville ne semble pas avoir été suffisant au praticien pour vivre. Sans doute lui fallait-il trouver d'autres patients encore, hors de la ville, qui, eux, devaient lui verser un honoraire.

Le jour même où le conseil de Manresa s'était mis d'accord avec Pere Gostemps pour qu'il reste en ville en échange d'un salaire annuel de

6. AHCM, Llibres de Consell, 2, 30 août 1324, 12 oct. 1324, 11 mars 1325, 4 juil. 1325, 17 août 1325, 19 nov. 1325.

7. AHCM, Llibre dels jueus 1341-42, 17 juin 1342.

8. Comme par exemple le médecin juif Vidal Caravida, auquel en 1346 Pere de Corronibus et sa femme ont promis de payer 70 sous pour le traitement de Pere : AHCM, Liber Judeorum 1345-47, 11 mai 1346.

9. *El Libre Verd de Manresa (1218-1902)*, M. TORRAS I SERRA éd., Barcelone, 1996, p. 97, n° 19.

10. J. SARRET I ARBOS, *Historia de Manresa*, Manresa, 1921, p. 123.

400 sous, le chirurgien Berenguer d'Acuta s'est vu accorder presque la même chose [11]. Berenguer pratiquait à Manresa depuis longtemps, au moins depuis 1306 [12], mais désormais, la ville lui promettait cent sous chaque année pour qu'il continue à y demeurer. Son contrat exigeait aussi qu'il accompagne les citoyens à la guerre et les soigne, sans rémunération de la part des autorités ; cependant, en dédommagement, il pouvait demander un honoraire à chaque patient [13] ; en temps de paix, il semblerait que les soins aient été gratuits. Il reçut son salaire annuel jusqu'à sa mort vers 1340, toujours avec du retard, comme Pere Gostemps [14].

Que Berenguer soit normalement tenu de traiter les citoyens de Manresa gratuitement, c'est ce dont portent témoignage les quelques quittances de ses frais que j'ai pu découvrir, car presque toutes mentionnent des clients qui demeuraient hors de Manresa, dans la plaine du Bages. Comme dans le cas de Pere Gostemps, le salaire annuel versé par la ville ne lui suffisait pas pour vivre. En 1330 il a ainsi reçu 150 sous de Romia de Santa Cecilia, une habitante de Sallent, à treize kilomètres au nord de Manresa [15], pour panser les plaies de son fils Berenguer, et en 1339, il a passé contrat avec Elisenda de Balcereny, qui vivait à six kilomètres au-delà de Sallent, obtenant 65 sous pour soigner une affection de la jambe [16]. Il n'existe qu'un seul contrat passé entre Berenguer et un citoyen de Manresa, et c'est un cas tout à fait particulier. En février 1328, Francesca, mère de Ramon Eymerich, a promis 60 sous à Berenguer à cause des soins dispensés à son fils « que vous avez poursuivis et poursuivez encore » [17]. Mais manifestement, elle n'était pas contente des soins de Berenguer, car en novembre de la même année elle a signé un contrat avec un chirurgien étranger, Guillem Valles d'Apiaria, pour la même chose : elle lui a donné 50 sous pour commencer, et lui en a promis encore

11. AHCM, Llibres de Consell, 2, 17 fév. 1322.

12. Cette année-là, il a nommé un procureur pour recevoir 30 sous qui lui étaient dus pour le traitement de blessures : AHCM, Manual 35, 11 mars 1306.

13. « Vos vero teneamini ire in exercitibus in quibus probi homines et habitatores eiusdem ibunt absque aliquo pedagio quod ab ipsa universitate dicte civitatis non petastis seu habeatis set tamen possitis petere et habere salarium vestrum ab illis civibus et habitatoribus quas in dicto exercitu curaveritis pro cura quam eis facietis » (*ibid.*).

14. Non seulement les villes, mais aussi le souverain lui-même était régulièrement en retard dans le paiement de ses médecins : voir M. McVaugh, « Royal Surgeons and the Value of Medical Learning : the Crown of Aragon, 1300-1350 », dans *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, L. García-Ballester, R. French, J. Arrizabalaga et A. Cunningham éd., Cambridge, 1994, p. 211-36, en particulier p. 215-17. Ce retard avec lequel les médecins pensionnés étaient rétribués est attesté ailleurs à la même époque ; voir par exemple L. Moulinier-Brogi, « Les médecins dans le Centre-Ouest au Moyen Âge (xiiie-xve siècle) », dans *Scrivere il Medio Evo. Lo spazio, la santità, il cibo. Un libro dedicato ad Odile Redon*, B. Laurioux, L. Moulinier-Brogi dir., Rome, 2001, p. 405-429.

15. AHCM, Manual 130, 31 août 1330.

16. AHCM, Manual 164, 11 mai 1339.

17. « Ratione cure quam vos fecistis et facturus estis et debetis facere in persona Raimundeti Eymerici filii mei » ; AHCM, Manual 114, 26 janv. 1328.

200 une fois la cure achevée[18]. Bien que rare, la documentation montre ainsi une mère qui était prête à effectuer des versements supplémentaires pour que son fils recouvre la santé.

Dans le cas de Berenguer, la rareté des quittances s'expliquerait donc par le fait que la plupart de ses patients étaient des citoyens de Manresa qui ne lui devaient rien pour le traitement dispensé. Un autre chirurgien de la ville, contemporain de Berenguer, fournit une image un peu différente : Pere Fontanet a exercé son art à Manresa au moins de 1321 à 1345[19], et il nous a laissé beaucoup de quittances. Cette fois encore, la plupart de ses patients sont des gens qui habitent hors de la ville. Par deux fois seulement, et en une seule semaine de 1335, nous le retrouvons au chevet d'un citoyen et, chose encore plus curieuse, il est à chaque fois associé à un autre praticien[20]. Sans doute les conseillers de Manresa voulaient-ils garder Pere Fontanet aussi bien que Berenguer d'Acuta : en 1335, ils ont ainsi libéré Pere de toute taxe fiscale[21]. Toutefois ils ne lui ont pas concédé un salaire annuel, et c'est pour cette raison, à mon sens, que Pere devait chercher la plupart de ses clients hors de la ville. Ainsi, pendant seize mois en 1331-1332, il a soigné un malade de Cabrianas, à douze kilomètres au nord de Manresa[22], un autre à Castellfollit del Boix, dans la montagne à quinze kilomètres à l'ouest[23], un troisième à Igualada, à trente kilomètres à l'ouest[24]. Même s'il les a examinés chez eux, et s'il a dû lui-même payer le voyage (parfois le contrat comprenait les frais de déplacement)[25], les honoraires combinés des trois patients – 180 sous – sembleraient préférables au salaire annuel que Berenguer recevait de la ville. Mais ce dernier pouvait être sûr que les autorités le lui verseraient un jour, tandis qu'il n'en allait pas de même avec les clients

18. AHCM, Manual 118, 28 nov. 1328. Ce contrat conditionnel n'était pas du tout exceptionnel : le client d'un chirurgien souvent payait la moitié au commencement, l'autre moitié seulement après la guérison définitive : en 1335, Berenguer d'Acuta a perdu 50 sous de cette manière quand son patient, Guillem de Gradu, est mort de ses blessures (AHCM, Manual 144, 15 oct. 1334 et 18 fév. 1335). Pour une discussion plus générale sur les contrats conditionnels à la cour d'Aragon, voir M. McVaugh, *Medicine before the Plague*, *op. cit.*, p. 174-81. Pour d'autres exemples de contrats dans l'aire méridionale, voir entre autres *Razo*, t. 4, 1984, *Le corps souffrant : maladies et médications*, notamment : H. Bresc, « Documents siciliens », p. 109-114, N. Coulet, « Documents aixois », p. 115-125, L. Stouff, « Documents arlésiens », p. 126.

19. Quand il apparaît pour la première fois, il est déjà associé avec le chirurgien Berenguer d'Acuta, tous les deux témoins d'un acte : AHCM, Manual 92, 16 déc. 1321-22.

20. AHCM Manual 150, 23 avril 1335 (associé avec Pere Metge), 27 avril 1335 (associé avec Berenguer d'Acuta).

21. AHCM, Llibres de Consell, 2, 20 juil. 1335.

22. AHCM, Manual 133, 19 mars 1331.

23. AHCM, Manual 134, 20 juin 1332.

24. AHCM, Manual 133, 13 fév. 1331.

25. Voir le contrat de Ferrarius de Cuguyone *sirurgicus* avec Pere Andree, citoyen de Manresa : « curabo vobis secundum posse meo et scienciam meam de infirmitate quam patimini in tibio vestra et quod soluam de meo proprio omnes onguens ibi necessarios, vobis tamen satisfaciente mihi et cuidam iuveni sive nuncio meo in cibo et potu et animali quod ego ducam in cibaria sua » (AHCM, Manual 48, 20 mai 1315).

ruraux de Pere : son patient de Cabrianas lui avait promis 40 sous pour panser des plaies de la tête, mais il n'a payé cette somme qu'en 1345, soit treize ans plus tard[26]. Quelques-uns de ses patients n'ont pas pu le payer en espèces, et lui ont donné des poulets à la place. Mieux valait donc être chirurgien sous contrat avec la ville que chirurgien indépendant, même si ni l'un ni l'autre n'étaient susceptibles de s'enrichir.

En résumé, pour bénéficier des soins d'un médecin ou d'un chirurgien communal, les citoyens de Manresa semblent n'avoir rien payé, du moins directement, même s'ils ont sans doute participé aux frais indirectement, à travers les taxes municipales.

Le coût des soins pharmacologiques

Tout ce qui a été dit jusqu'ici se situe du côté du médecin. Nous n'avons pu considérer le patient qu'à travers les quittances du praticien. Ainsi l'apothicaire Guillem Martorell a reçu 16 sous pour les remèdes commandés dans le cas de la maladie mortelle d'Arnau Barriach en 1329, par exemple, et c'est un chiffre plus ou moins courant pour ce type de soins[27]. Nous savons donc ce qu'il en a coûté à Arnau pour se faire soigner, malgré l'échec thérapeutique final, mais les détails de la pathologie dont il souffrait restent obscurs : ces quittances représentent-elles des médicaments commandés pendant une maladie prolongée, ou lors de la crise fatale ? Dans quelle mesure l'apothicaire avait-il une responsabilité dans la santé du patient ? Les malades préféraient-ils aller les trouver pour obtenir des conseils, pour leur propre médication, au lieu de chercher l'aide d'un médecin ?

Une réponse à ces questions relatives au comportement sanitaire routinier des citoyens de Manresa nous est fournie par un manuscrit tout à fait extraordinaire, dit « Receptari de Manresa ». C'est le livre de recettes d'un apothicaire de Manresa, Bernat des Pujol, qui date du début du Carême de l'année 1347[28]. Il contient plusieurs centaines des recettes, souvent avec le nom et le métier du patient pour lequel elles ont été composées (« la dona de Bernat Çatorra » ; « l'hom de fora vila »), plus rarement avec le nom du médecin qui l'a prescrite, et ces indications nous permettent d'étudier la vie médicale plus ou moins quotidienne de Manresa.

À travers ce livre, il est évident que les clients de cet apothicaire formaient un échantillon de la totalité de la ville : les petits artisans (tailleurs, sabotiers), les gens plus importants (désignés par « maître » ou « seigneur »), les savants (« lo senyor bachiller »), les clercs, jusqu'au prieur de la grande abbaye de Montserrat, à vingt kilomètres au sud de Manresa, et même le frère du roi Pierre IV (1336-1387), l'Infant Jacques, comte d'Urgell. Il est

26. AHCM, Manual 194, 28 avril 1345.
27. AHCM, Manual 126, 30 janv. 1329.
28. *Receptari de Manresa (Siglo XIV)*, L. COMENGE éd., Barcelone, 1899.

ainsi évident que les médicaments n'étaient pas seulement achetés par les plus riches, mais aussi par des hommes de rang plus médiocre, et qu'ils étaient donc à la portée de leur bourse. Mieux, à toutes les échelles sociales, on voit ces clients s'approvisionner plusieurs fois chez l'apothicaire : le prieur de Montserrat (qui sans doute a eu les moyens de se procurer les drogues les plus chères) a acheté des médicaments deux fois pour lui-même et trois fois pour son neveu ; mais le tailleur Miquel Botí en a acheté trois fois lui aussi.

On peut se demander si parfois l'apothicaire Bernat des Pujol prescrivait lui-même les remèdes (à la place du médecin), pour des personnes qui seraient directement venues lui demander conseil. En effet, on retrouve souvent dans le *Receptari* des ingrédients de composition pour un même clystère : mauve, mercuriale, berce (*branca ursina*), violettes, bourrache, prunes, cassier, *hiera Galieni*[29], huile de violettes, avec des simples particuliers ajoutés à la composition : ici scariole, là séné au lieu de prunes, etc. Cela semble être un remède de prédilection que l'apothicaire a lui-même adapté aux besoins de chaque patient. Il ne paraît pas avoir été particulièrement cher puisque plusieurs enfants de la ville l'ont pris, tout comme le tailleur Miquel Botí et le recteur de Monistrol[30]. Les purgatifs – non seulement prunes et cassier (*cassia fistula*) et *hiera*, mais aussi rhubarbe et scammonée – ont constitué la base de sa pratique ; il les a vendus à tout le monde, aussi bien aux riches qu'aux pauvres, et ils n'étaient pas chers du tout. Dans l'inventaire des biens d'un apothicaire de Santa Coloma de Queralt (à cinquante kilomètres de Manresa), mort en 1348, la rhubarbe valait 20 sous la livre, et on n'incorporait que la moitié d'une drachme dans une purge typique, quantité qui valait donc un peu plus qu'un denier[31]. À titre de comparaison : un denier représentait le montant du péage exigé pour conduire huit vaches sur le pont de la rivière Cardoner, qui traversait Manresa[32].

Que quelques-unes des prescriptions de Bernat aient été destinées à des personnages assez importants nous permet de poser la question suivante : y avait-il deux classes de médications, les unes chères pour les riches, les autres de moindre prix pour les pauvres ? Il ne semble pas qu'il en soit ainsi. Dans le *Receptari*, on trouve deux recettes pour le prieur de Montserrat : l'une (à base de cassier) est très simple, l'autre un peu compliquée mais composée d'ingrédients peu coûteux, dont le plus onéreux est une livre et

29. Probablement « Yerapigra Galyeni », un médicament composé à base d'aloès doté de vertus purgatives, dont la recette est donnée notamment dans le fameux *Antidotarium Nicholai* salernitain ; voir W. S. VAN DEN BERG, *Eene Middelnederlandsche vertaling van het Antidotarium Nicolai*, Leyde, 1917, p. 183.

30. Ce remède a été préparé, entre autres, « per en fill de albis » (*Receptari*, p. 22), « per la dona de Bern. Çatorra » (p. 23), « per en fill den maçana » (p. 24), « per Miquel Boti » (p. 39), « per la filla den R. den gravalosa » (p. 50), et « per 'l rector de Monistrol » (p. 52).

31. « Ítem, riubàrber, 2 l. quaranta sol ». Arxiu Historic Provincial de Tarragona (désormais abrégé en : AHPT), Manual 3669/1, f° 226.

32. J. SARRET I ARBOS, *Historia*, *op. cit.*, p. 57.

demie de pain de sucre, qui d'ailleurs ne valait que trois sous la livre[33]. Des trois recettes pour le neveu du prieur, deux sont parfaitement ordinaires (un sirop de sucre et de miel ; un purgatif de cassier et de rhubarbe), mais le troisième est un électuaire qui mélange le pain de sucre avec des perles, des saphirs, des émeraudes, et des hyacinthes[34]. Cette préparation très sophistiquée semble manifestement une recette de prix, comme paraît l'être aussi le médicament préparé pour le frère du roi, l'Infant Jacques, qui contenait des perles et de l'or en copeaux mêlés avec du sucre[35]. Mais ce n'était pas seulement pour des gens haut placés que l'on préparait de tels remèdes, car la recette pour l'Infant Jacques ressemble beaucoup à une préparation (avec des perles, de l'or, et de l'argent) demandée par Berenguer Miró, le boucher de la ville – qui l'avait commandée en gros[36] ! Ces électuaires coûtaient plus cher, sans doute, que les simples purgatifs achetés très fréquemment par les citoyens de Manresa, mais ils ne devaient pas être exorbitants. Ni l'or ni l'argent en feuille ou en copeaux, obtenu avec des florins ou des gros tournois, n'étaient très coûteux : à Santa Coloma, la feuille d'or d'un apothicaire valait trois deniers et la feuille d'argent seulement deux[37]. Si nous étions mieux renseignés sur les circonstances ayant présidé à de telles prescriptions en apparence luxueuses, nous nous rendrions compte peut-être qu'elles se singularisaient non pas tant par leur prix que par leurs finalités.

Sur la base de cette documentation, les habitants de Manresa, ville moyenne de Catalogne, disposaient donc au XIVe siècle d'un accès facile aux soins médicaux, à tous les niveaux, aussi bien auprès de médecins et de chirurgiens que d'apothicaires. Et ces soins n'étaient pas dispendieux. Jusqu'à un certain point, ils étaient gratuits, subventionnés par la cité. Ceux qui le désiraient pouvaient payer les services supplémentaires du médecin municipal, ou passer contrat avec un autre praticien qui n'était pas payé par le conseil ; même le prix de tels services supplémentaires ne semble pas avoir été très élevé, puisqu'il était compris entre un sou pour la prescription simple d'un apothicaire, et cent sous pour une opération importante pratiquée par un chirurgien. Bien sûr, cette dernière somme représente un montant considérable, équivalent à la somme dépensée en un mois pour mener une

33. *Receptari*, *op. cit.*, p. 23, 45.

34. *Ibid.*, p. 50, 48, 34.

35. Texte reproduit dans *ibid.*, p. 49 (fond).

36. « Rpe. – (an Bereng. miró). – margarita. perfora., drac. una ; osis cor de cervis, rasure eboris, ana, un escrupulo ; çucri candi ; panis çucri... onzas ; misceat, addiatur panorum auri cuator et argenti tres. – (per en miró carniser fou se tres vegadas tota la resepta y altra mitja recepta) », *ibid.*, p. 33. On trouve cette recette une autre fois dans le *Receptari* (p. 24), mais sans le nom de l'acheteur. Un électuaire presque identique à celui préparé pour le neveu du prieur, quoique apparemment coûteux, fut acheté aussi par deux citoyens de Manresa, N'Aleriges Alpontano (*Receptari*, p. 18) et Guillem Vilela (p. 20).

37. « Ítem, 5 pans d'or, a for de 3 drs. per peça, fa 15 drs. Ítem, pans d'argent 11, fa 22 drs. ». AHPT, Manual 3669/1, f° 226. Pour une utilisation de l'or en cuisine, voir par exemple B. Laurioux, « Le registre de cuisine de Jean de Bockenheim, cuisinier du pape Martin V », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 100, 1988, p. 709-760.

vie aisée, mais le patient endetté pouvait, comme nous l'avons vu, rester dix ans sans payer sa dette.

Tout cela implique aussi que la pratique de la médecine ne pouvait enrichir les praticiens, au moins dans une ville comme Manresa. Peut-être dans un grand centre urbain comme Barcelone les choses se passaient-elles autrement, là où un médecin royal pouvait peut-être exiger des honoraires importants. Mais dans les villes moyennes, les médecins ne gagnaient pas beaucoup, et les apothicaires vendaient beaucoup de marchandises plus coûteuses que les simples préparations. Pour finir et illustrer les difficultés de la profession médicale, on peut citer le cas de Bernat de Figuerola : successeur de Pere Gostemps en tant que médecin de la ville, ce « maître Bernat »[38] (qui fut actif en ville durant la peste) a soudain démissionné, dans les années cinquante, de sa charge de praticien urbain pour se faire marchand : il a refusé dès lors d'exercer la médecine et, bientôt enrichi par son nouveau métier, il est même devenu conseiller municipal. Sa décision de changer de carrière ne témoigne-t-elle pas à son tour du faible rendement de l'art médical, et donc du faible coût des soins médicaux ?

Michael Mc Vaugh, University of North Carolina, Department of History, Chapel Hill, NC 27599-3195, États-Unis

Le coût de la pratique et l'accès aux soins au XIVe siècle : l'exemple de la ville catalane de Manresa

L'étude de l'accès aux soins et de leur coût dans la petite ville catalane de Manresa au début du XIVe siècle révèle que la ville versait un salaire à un médecin et à un chirurgien pour qu'ils soignent gratuitement les habitants, mais aussi que l'on pouvait recourir à d'autres praticiens. En outre, en raison du faible montant du salaire versé par la ville, les praticiens étaient obligés de chercher des patients dans les environs. Les habitants de Manresa semblent avoir également eu recours aux apothicaires pour se soigner ; les remèdes énumérés dans le « Receptari » de l'un de ces apothicaires, Bernat des Pujol, suggèrent que toutes les couches de la société venaient le trouver pour des soins de routine, en particulier des purgatifs, qui semblent avoir été peu coûteux. Les soins médicaux semblent donc avoir été d'un accès facile pour les habitants de la ville, mais à cause de leur faible coût, il était difficile pour les praticiens de Manresa de bien gagner leur vie.

Manresa – prix – honoraires – soins médicaux – médecin – apothicaire

The cost and accessibility of medical care in the 14th century : the case of Manresa (Catalunya)

A study of the cost and availability of medical care in the small Catalan town of Manresa in the early fourteenth century reveals that the town paid the

38. Voir ci-dessus, n. 6.

salary of a physician and a surgeon who were required to attend citizens free of charge, and that other practitioners were also available there ; because town salaries were low, practitioners were forced to seek patients in the surrounding countryside as well. Citizens of Manresa seem also to have sought out apothecaries for treatment : the drugs listed in the "Receptari" of one apothecary, Bernat des Pujol, suggests that all sectors of the population came to him for routine medication, typically purges, which again cost relatively little. Medical care was apparently readily available to citizens of the town, and its inexpensiveness meant that medical practitioners in Manresa found it difficult to make much money.

Manresa – prices – fee – medical cares – medical practitioners – apothecary

Médiévales 46, printemps 2004, p. 55-72

Laurence MOULINIER-BROGI

ESTHÉTIQUE ET SOINS DU CORPS DANS LES TRAITÉS MÉDICAUX LATINS À LA FIN DU MOYEN ÂGE

À partir du XIIe siècle et jusqu'à la fin du Moyen Âge, les soins de beauté occupent une place croissante dans la littérature médicale, et manifestement aussi dans la pratique, bien qu'il soit clair qu'en matière de soins médicaux, la théorie reflète les actes sans les recouvrir exactement ; les auteurs de traités de médecine ou de chirurgie accordent en effet de plus en plus d'importance, sous le nom d'*ornatus* ou de *decoratio*, « ornement, embellissement », à ce que nous appelons aujourd'hui cosmétique ou cosmétologie.

Les Anciens (Pline, Ovide, Tertullien [1]) avaient certes légué un certain savoir en matière d'embellissement, mais cet intérêt pour l'*ornatus* semble connaître une éclipse au haut Moyen Âge, pour renaître ensuite avec force, ce qui nous incite à examiner plusieurs grandes questions : à partir de quand et pourquoi fut-il jugé utile de mettre par écrit un tel savoir ? Dans quel genre de textes fut-il alors accueilli, et pour quel public ? Sans sacrifier à une mode, il faut aussi se poser la question du rapport entre les sexes autour de la cosmétologie : si ce savoir est traditionnellement attribué aux femmes, voire associé à des prénoms féminins bien précis, sont-elles pour autant le public visé ? N'y a-t-il pas aussi à prendre en compte un public masculin, en d'autres termes une demande des hommes pour ces soins et ces produits ? Deux grands textes du XIVe siècle dans lesquels esthétique et soins du corps occupent une place de choix, la *Chirurgie* de Henri de Mondeville († v. 1320) et celle de Guy de Chauliac († 1368), constitueront ici notre observatoire privilégié.

1. Voir par exemple J. VONS, « Un vocabulaire médicalisé pour une ars vivendi : dermatologie ou cosmétologie des femmes chez Pline l'Ancien », dans *Les textes médicaux latins comme littérature*, Actes du VIe colloque international, Nantes 1er-3 septembre 1998, éd. A. et J. PIGEAUD, Nantes, 2000, p. 341-353 ; voir aussi OVIDE, *Les produits de beauté pour le visage de la femme*, dans *L'art d'aimer*, trad. H. BORNECQUE, Paris, 1990, p. 169-173 ; TERTULLIEN, *La toilette des femmes* (*De cultu feminarum*), intro., trad., comm. M. TURCAN, Paris, 1971.

L'émergence des soins de beauté

Le haut Moyen Âge s'avère pauvre en traces d'un tel souci, les manuscrits de médecine contenant au mieux des *gynecia*, des *de morbis mulierum*, des *de pessis*, associés parfois au nom d'une femme, « Cleopatra »[2] – mais encore s'agit-il de traités ou de fragments à contenu gynécologique ou obstétrique et non cosmétique[3]. Ces deux domaines, maux du corps féminin et soins du corps, seront certes souvent associés par la suite, mais sans se recouvrir, et à première vue, alors que le monde grec avait vu naître au VIe siècle le traité de Metrodora – un traité sur les maladies féminines s'apparentant à un livre de recettes, avec des éléments de cosmétologie, des recettes abortives ou des « trucs » contre frigidité et impuissance[4] –, rien de tel n'exista en Occident avant le XIIe siècle.

En revanche, si l'on se situe maintenant aux derniers siècles du Moyen Âge, la cosmétologie apparaît très présente et pas seulement dans le discours médical. Les prédicateurs, tout d'abord, reprennent certes à leur compte, comme Eudes de Cheriton († v. 1246)[5] ou Berthold de Ratisbonne († 1272)[6], les condamnations émises dès Tertullien, mais ils stigmatisent aussi des pratiques précises, ou le rôle joué par les médecins dans l'accès aux soins cosmétiques. Jacques de Vitry († 1240) raconte comment une femme, pour ôter une tache noire de son visage, paya un médecin qui lui donna un jus qui enleva la tache et la peau avec[7], et dans ses *Contes moralisés* (1320-1350),

2. *Cf.* A. BECCARIA, *I codici di medicina del periodo presalernitano (secoli IX, X, XI)*, Rome, 1956 : 6, n° 34 ; 8, n° 2 ; 71, n° 4 ; 88, n° 6 ; 47, n° 8 ; 47, n° 10 ; 47, n° 11 ; 49, n° 2 ; 88, n° 12. Wickersheimer de son côté ne relève qu'un manuscrit (*cf.* E. WICKERSHEIMER, *Manuscrits latins de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, 1966). On trouve en revanche assez souvent Cleopatra dans les manuscrits du Moyen Âge central ou finissant : voir L. THORNDIKE, P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin*, Cambridge (Mass.), rééd. 1963, coll. 403, 852, 1502, 1505 et 1570.

3. D'après M. Green, un traité de cosmétique grec du Ier siècle est attribué à Cleopatra ; mais il n'en reste qu'un fragment sur les poids et mesures, et l'on n'a pas de preuve qu'il ait été traduit en latin ; *cf. The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*, M. GREEN éd. et trad., Philadelphie, 2001, p. 208, n. 6. Voir aussi G. MARASCO, « Cléopâtre et les sciences de son temps », dans *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, G. ARGOUD, J.-Y. GUILLAUMIN éd., Saint-Étienne, 1998, p. 39-53.

4. D. CORSI, « *Les secrés des dames* : tradition, traductions », *Médiévales*, n° 14, printemps 1988, p. 47-57. On n'en connaît à ce jour qu'un ms. : voir *Il libro di Metrodora sulle malattie delle donne e il ricettario di cosmetica e terapia*, G. DEL GUERRA éd., Milan, 1953.

5. Voir *Odonis de Ceritona Fabulae*, et *Odonis de Ceritona Parabolae*, dans L. HERVIEUX éd., *Les fabulistes latins*, Paris, 1896, vol. IV, p. 287, n° LV (« de muliere quae pulcriorem esse desiderat »), ou *Odonis fabulis addita, collectio secunda*, p. 389 : « Quando mulier delicata non est contenta pulcritudine quam sibi Deus contulit, plus vult facere quam Deus fecerit, quia pulcrior esse desiderat quam Deus eam fecerit ».

6. *Cf.* BERTHOLD DE RATISBONNE, *Péchés et vertus. Scènes de la vie du XIIIe siècle*, prés., trad. et comm. Cl. LECOUTEUX et P. MARCQ, Paris, 1991, p. 127.

7. *The Exempla of Jacques de Vitry*, Th. CRANE éd., Londres, 1890, n° CCXI, p. 88 ; voir aussi les nos 209 et 253, et autres références dans F. C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969, p. 103.

Nicole Bozon flétrit le recours à de l'urine d'âne pour faire pousser les cheveux [8] ou l'emploi d'une teinture de noisettes et vin pour prévenir leur chute [9]. De fait, l'homme ayant été créé *ad imaginem Dei*, toute modification de son aspect est vue comme un péché, et les prédicateurs voient un enchaînement fatal entre fard, fête et luxure [10] – vice éminemment féminin, à les suivre, mais qui n'épargne pas les hommes : Berthold de Ratisbonne au XIIIe siècle [11], comme Jacques de la Marche au XIVe [12], condamnent ainsi ceux qui nouent ou tressent leurs cheveux.

Il existe aussi un *De ornatu mulierum* dans la partie du *Roman de la Rose* écrite par Jean de Meun à la fin du XIIIe siècle [13]. Les conseils prodigués par la Vieille enseignent l'usage des fards, des onguents, des cheveux artificiels, l'art de soutenir une forte poitrine à l'aide d'une pièce de toile [14], etc. Mais l'information est donnée pour ainsi dire en négatif, et vient après une vigoureuse diatribe : « une femme, aussi longtemps qu'elle vivra, n'aura que sa beauté naturelle [...]. Je dis aussi, pour rendre mes propos plus explicites, que si l'on voulait couvrir un fumier de draps de soie et de fleurettes bien colorées et bien propres, le fumier, qui d'ordinaire est puant, incontestablement, resterait tel qu'il était toujours auparavant » [15]. Où l'on retrouve le thème de l'horreur du corps et de ses entrailles déjà évoqué par les Pères de l'Église, en particulier l'analogie entre femme et *sterquilinium* formulée, entre autres, par Odon de Cluny († v. 942) : « si les hommes voyaient ce qui est sous la peau, la seule vue des femmes serait nauséabonde ».

Des textes divers attestent donc la diffusion de certains soins de beauté, peut-être dès le XIIe siècle, si l'on se réfère par exemple au *sirventès* du moine de Montaudon, qui donne une liste des fards dont usaient ses contemporaines [16], ou au *Livre des manières* d'Étienne de Fougères, composé entre 1174 et 1180, et qui mentionne déjà un dangereux dépilatoire à base de chaux vive [17]. Autant de textes religieux ou profanes stigmatisant la recherche

8. *Les contes moralisés de Nicole Bozon, frère mineur*, L. T. SMITH, P. MEYER éd., Paris, 1889, n° 24 a.

9. *Ibid.*, n° 92.

10. D. PAQUET, *Miroir mon beau miroir. Une histoire de la beauté*, Paris, 1997, p. 32.

11. *Cf.* BERTHOLD DE RATISBONNE, *Péchés et vertus, op. cit.*, p. 126.

12. Cité par M.-A. POLO DE BEAULIEU, « La condamnation des soins de beauté par les prédicateurs du Moyen Âge », dans *Les soins de beauté, Moyen Âge, Temps modernes*, Actes du colloque de Grasse, 26-28 avril 1985, dir. D. MENJOT, Nice, 1987, p. 297-309, p. 301.

13. *Cf.* GUILLAUME DE LORRIS et JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, A. STRUBEL éd., Paris, 1992, v. 13287-13370, p. 706-710.

14. *Cf.* D. JACQUART, C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 155.

15. *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, v. 8907-8917, p. 482-484.

16. R. LASSALLE, « Cosmétiques et diurétiques au Moyen Âge », dans *Les soins de beauté, op. cit.*, p. 183-194.

17. « De chaux vive et d'orpiment, pour ôter les poils elles font un ciment », cité par J.-G. GOUTTEBROZE, « Parfum de femme et misogynie dans le *Livre des manières* d'Étienne de Fougères », dans *Les soins de beauté, op. cit.*, p. 311-318.

massive de l'*ornatus*, que corrobore l'importance du sujet dans la littérature médicale.

Nouveaux textes et traductions récentes

On peut dater l'émergence de la cosmétique dans la littérature médicale de la fin du XIIe siècle, voire de sa deuxième moitié : elle y prend la forme de recettes, principalement pour la peau et les cheveux, les ongles et les aisselles, qui donnent des formules d'onguents mais aussi de dépilatoires (*psilotrum*), de *cerota* (à base de cire), de teintures, etc. On trouve même à l'occasion une recette *pro decoratione faciei leprosi*[18] ! De très nombreux problèmes sont liés au poil, mais ce sont surtout les cheveux qui retiennent l'attention : on apprend comment nettoyer la tête, comment lutter contre la canitie ou la calvitie, comment même enlever les cheveux, et surtout comment les rendre noirs, longs, doux, frisés, blonds, ou encore blancs ! Le blond roux semble la couleur universellement recherchée, comme le dit par exemple Henri de Mondeville : « la couleur la plus belle, et celle qui plaît le plus aux femmes et aux hommes, est la couleur safran » – un idéal que l'on trouve aussi à la fin du XIIIe siècle, dans un contexte certes très différent, dans le *Liber de retardatione senectutis* de Roger Bacon, et ce bien qu'il indique par ailleurs le moyen de faire pousser des cheveux noirs[19]. Pour atteindre cette couleur de rêve, l'emploi du crocus ou safran est régulièrement prôné, suivant une recette qu'on trouve déjà chez Tertullien (II, 5, 6)[20], et dont le succès ne se dément pas, comme le montre entre autres l'anonyme *De ornatu mulierum* salernitain[21].

La pharmacopée mise en œuvre apparaît très étendue, largement végétale mais aussi minérale (sel, sel gemme, sel ammoniac, soufre, orpiment, c'est-à-dire trisulfide d'arsenic, mercure) ou animale (axonges diverses, graisse de cerf, lézard, sangsues, etc.) Mais le plus surprenant, à première vue, est d'une part la prise en compte importante de la mauvaise odeur de certaines parties du corps (nez, dents et bouche notamment, d'où de nombreuses recettes de bains de bouche ou « dentifrices »), et d'autre part la présence, au milieu de formules destinées à blanchir la peau ou blondir le poil, de conseils relevant d'une chirurgie « réparatrice », voire trompeuse : différents moyens de resserrer la vulve ou de faire passer une femme pour vierge figurent dans les *De ornatu mulierum* au même titre que les recettes *De facie dealbanda* ou

18. Par exemple dans le ms. Vatican, BAV, Pal. Lat. 1320, fº 87rº, où est proposée une décoction à base de céruse et de plomb pour laver le visage.

19. *Cf.* A. G. LITTLE, E. WITHINGTON éd., *Fratris Rogeri Baconi : De retardatione senectutis*, Oxford, 1928.

20. *Cf.* M.-A. POLO DE BEAULIEU, « La condamnation... », *loc. cit.*, p. 301.

21. *Cf. De ornatu mulierum*, M. GREEN éd., dans *The Trotula*, *op. cit.*, p. 166-191, § 260, p. 172 et § 266, p. 174.

De fetore oris[22], ce qui s'explique par un lien très fort entre art de la parure et art érotique, faisant de la cosmétologie un prélude à l'acte amoureux.

De cette entrée en scène des soins de beauté, les premiers témoins se trouvent à Salerne, notamment dans les *Catholica magistri Salerni*, un traité que l'on s'accorde à dater de la seconde moitié du XIIe siècle : le *liber primus* s'ouvre sur un chapitre consacré aux cheveux, exposant différents moyens de les faire pousser, de les rendre blonds ou dorés, de les préparer à mieux recevoir une teinture, et s'achève sur un paragraphe *De fetore oris*[23]. À la même époque fut également composé à Salerne un *De ornatu mulierum* proposant maintes recettes relatives à l'épilation, aux soins des cheveux, à l'amélioration du teint et de l'aspect de la peau, aux lèvres et aux dents, et enfin aux parties sexuelles. Ce *De ornatu mulierum*, le premier texte du genre qu'ait connu l'Occident latin[24], était indépendant à l'origine mais son histoire rejoint largement, à partir du XIIIe siècle, celle du traité (en fait la réunion de trois textes), mis sous le nom d'une hypothétique Trotula, une œuvre à l'histoire compliquée, mais récemment expliquée par Monica Green[25].

Or, à l'origine de ces productions latines d'un genre nouveau, il y a de nouvelles sources, de nouvelles autorités en la matière, principalement Rhazès (m. 925) et Avicenne (m. 1027), traduits à Tolède par Gérard de Crémone († 1187). Dans le *Liber Almansoris* de Rhazès, en dix livres, le 5e est consacré à la cosmétique ; quant au *Canon* d'Avicenne, le dernier chapitre de son 4e livre, consacré aux maladies qui affectent tout le corps, traite de cosmétologie, notamment des maladies des cheveux et des ongles. La diffusion de ces traductions fut rapide : l'usage du *Liber ad Almansorem* dans le *Trotula* serait l'un des premiers témoignages sur sa circulation[26], et dès le *Régime du corps* d'Aldebrandin de Sienne, composé avant 1257, l'influence de ces auteurs arabes est très sensible dans la place accordée à la cosmétique : comme l'ont noté en effet les éditeurs de ce *Régime*, les chapitres « des cheveux », « des oreilles », « du visage », « du foie » et « du cœur » se retrouvent presque intégralement dans le *Canon* ; le chapitre consacré aux yeux emprunte à la fois à Avicenne, à Ali ibn al-'Abbas al-Magûsi[27] et à Rhazès ; quant à l'hygiène des dents et des gencives, elle est

22. Voir *ibid.*, § 307, 308 et 309, p. 188, ou le *De ornatu* attribué à Arnaud de Villeneuve († 1311) dans le ms. Vatican, BAV, Pal. Lat. 1320, f° 71r°-81 r°, f° 80r° : « vulvam post partum restringens... » et « Item ad vulvam stringendam », suivi de « Item quod corrupta quasi virgo reddatur ». Ces recettes s'inscrivent dans une section consacrée à l'accouchement et aux dommages qu'il peut causer au corps de la femme (vergetures, forte poitrine, etc).

23. *Cf. Catholica Magistri Salerni*, dans *Magistri Salernitani nondum editi*, P. GIACOSA éd., Turin, 1901, p. 71-162, p. 71-75 et 104-105.

24. M. GREEN, *The Trotula*, *op. cit.*, p. 3.

25. *Ibid.*, p. 52 *sq.*, notamment figure 9, « The Development of the Trotula Ensemble ».

26. M. GREEN, *The Trotula*, *op. cit.*, p. 54, et p. 228 n. 205.

27. Auteur, à la fin du Xe siècle, d'un exposé sur l'art médical traduit pour la première fois par Constantin l'Africain, à la fin du XIe siècle, sous le titre de *Pantegni*.

reprise du *Canon* et d'al-Magûsi[28]. L'influence des auteurs arabes reste certes à évaluer avec précision, car si l'on est frappé par le nombre de procédés prêtés aux musulmanes dans le *De ornatu mulierum*, il faut aussi relever des manques, liés à des différences dans l'esthétique propre aux cultures orientale et occidentale : rien ne semble avoir ainsi été retenu en Occident, par exemple, sur l'art de se teindre les cheveux au henné ou de souligner le regard avec du noir[29].

Les sources de Guy et Henri

Quoi qu'il en soit, à partir du XIIIe siècle, la cosmétique paraît avoir acquis droit de cité dans maints traités de médecine, principalement des *Chirurgies*, ainsi celle de Lanfranc, achevée en 1296, et surtout celles de Henri de Mondeville et de Guy de Chauliac. Les soins de beauté intéressaient-ils pour autant exclusivement les chirurgiens ? Des médecins aussi manifestent un tel souci : Taddeo Alderotti († v. 1295), par exemple, inclut de nombreuses préparations cosmétiques dans ses *Consilia*[30], et Arnaud de Villeneuve se voit attribuer un *De depilatione superstitiosa*[31], de même qu'un *De ornatu*[32] transmis par différents manuscrits[33]. On pouvait d'ailleurs aussi trouver matière à une cosmétologie dans le *De vinis* d'Arnaud, où Guy de Chauliac puise la recette d'un vin aromatique à usage cosmétique[34]. Quant à Bernard de Gordon († v. 1320), son *Lilium medicinae* est « exploité » et

28. *Le régime du corps de maître Aldebrandin de Sienne, texte français du XIIIe siècle*, L. LANDOUZY et R. PÉPIN éd., Paris, 1911, Introduction, p. LXVI ; voir p. 85-89, « Comment on doit les chaveus garder » ; p. 95-97, « Capiteles des dens et des gencives » ; p. 98-100, « Comment on doit le visage garder ».

29. *Cf.* J.-L. FLANDRIN, « Soins de beauté et recueils de secrets », dans *Les soins de beauté*, *op. cit.*, p. 13-32, p. 22. Il faudrait toutefois étudier de plus près le *De ornatu mulierum* attribué à Arnaud dans le ms. Pal. Lat. 1320, où l'on trouve, f° 73r°, une recette à base d'antimoine « Ut domine habeant oculos nigros ».

30. TADDEO ALDEROTTI, *I « Consilia », trascritti dai codici Vaticano latino 2418 e Malatestiano D XXIV.3*, G. M. NARDI éd., Turin, 1937 : n° 30, p. 68, « Ad removendum ruborem faciei » ; n° 51, p. 125-126, « De fetore oris » ; n° 52, p. 126, « Ad pilos nascendos » ; n° 133, p. 186, « Ad faciendum flavos capillos » ; n° 146, p. 195-196, « De cura macularum faciei », etc. Voir à ce sujet N. G. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and his pupils*, Princeton, 1981, p. 283 et 381.

31. *Cf.* E. WICKERSHEIMER, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*, vol. 1 (1936), rééd. Genève, 1979, p. 48.

32. Œuvres non retenues parmi les écrits médicaux d'Arnaud par J. ZIEGLER, *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford, 1998.

33. Par exemple les mss. Vatican, Pal. Lat. 1320, f° 71r°-80r° ; 1331, f° 126r°-130r°. Inc. : « Quando domina corpus suum vult purgare ab omni sorditie intret primitus balneum non nimius calidum ».

34. GUIGONIS DE CAULHIACO, *Inventarium seu Chirurgia Magna*, 2 vols, M. R. MCVAUGH, M. S. OGDEN éd., Leyde, 1997, p. 319, lin. 35 : « vinum aromaticum ad ornatum mulierum dealbans et subtilians et abstergens et incolorans ».

cité par Guy de Chauliac, tandis que son traité sur la thériaque l'est par Henri de Mondeville.

Certes, rien d'étonnant à ce que Henri de Mondeville ou Guy de Chauliac mélangent les sources médicales et chirurgicales, si l'on se souvient qu'ils reçurent tous deux une double formation [35]. Mais c'est davantage chez les auteurs chirurgiens « modernes », principalement les représentants de « la nouvelle école chirurgicale de l'Italie du Nord » [36], qu'ils semblent prendre une bonne partie de leur information en matière de cosmétique, comme l'attestent les sources de Guy repérées par Michael McVaugh, telle la *Cyrurgia* de Théodoric († 1298), fréquemment citée, ou la *Cirurgia* de Guillaume de Saliceto, composée vers 1275-76 pour la seconde rédaction [37]. Autant de noms qui prouvent que la cosmétique était largement prise en compte dans le discours des praticiens des XIIIe-XIVe siècles, et plus encore des chirurgiens – ce qui est assez logique si l'on se souvient que les médecins s'occupent plutôt de maladies internes et les chirurgiens des opérations manuelles dont relève a priori plus directement « l'ornement ».

Une autre étape importante fut franchie au début du XIVe siècle, avec la traduction du grec, par Niccolò da Reggio (entre 1308 et 1345), d'écrits galéniques ignorés jusque-là des Latins, notamment le *Miamir* (*De compositione medicamentorum secundum locos*), et Mondeville ou Guy de Chauliac n'ont pas manqué de s'abreuver à ces traductions : le maître parisien cite ainsi Galien 431 fois et Avicenne 390, d'après le décompte d'Édouard Nicaise ; quant au Montpelliérain, qui mentionne aussi très fréquemment Avicenne, il loue très explicitement les traductions de Niccolò da Reggio [38], et citerait Galien 890 fois selon Pierre Huard et Mirko Grmek [39] !

N'y a-t-il pas aussi quelque raison de croire que le *Trotula* lui-même ne fut pas exclu de leur champ d'information ? Il y a ainsi des *loci communes* troublants entre la *Chirurgie* de Mondeville et le *De ornatu mulierum*, et peut-être Guy de Chauliac aussi emprunte-t-il au *Trotula*. Ainsi, au sujet de la manière d'enlever cheveux et poils indésirables, on reconnaît certes des extraits du *Miamir*, mais Guy ajoute deux substances non mentionnées par

35. D. JACQUART, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Paris, 1998, p. 92 et *passim*.

36. M. MCVAUGH, « Stratégies thérapeutiques : la chirurgie », dans *Histoire de la pensée médicale en Occident*, I, *Antiquité et Moyen Âge*, dir. M. D. GRMEK, Paris, 1995, p. 239-255, p. 247.

37. Voir le chapitre d'ouverture de la *Chirurgia*, qui dresse un catalogue des auteurs qui surent allier médecine et chirurgie, d'Hippocrate aux auteurs les plus récents : « Subsequenter invenitur Brunus, qui satis discrete dicta Galieni et Avicenne et operacionem Albucasis assumavit ; ... Post ipsum immediate venit Thedericus, qui rapiendo omnia que dixit Brunus cum quibusdam fabulis Hugonis de Luca magistri sui librum edidit. Guillelmus de Saliceto valens homo fuit, et in phisica et in cyrurgia duas summas composuit... » (GUY DE CHAULIAC, *Inventarium*, *op. cit.*, *capitulum singulare*, p. 6-7).

38. *Ibid.*, p. 7.

39. P. HUARD, M. D. GRMEK, *Mille ans de chirurgie en Occident : V^e^-XVe siècle*, Paris, 1966, p. 43.

Galien, *sanguis vespertilionis* et *ova formicarum*[40], deux ingrédients que l'on trouve employés à deux reprises dans le *De Ornatu Mulierum*, en particulier dans une recette qui semble être la source directe de Guy[41].

D'où l'alternative suivante, à ce stade de nos recherches : soit nos deux auteurs ont puisé à l'une des sources des textes composant le *Trotula*, en l'occurrence Avicenne, mais peut-être aussi Rhazès, dont la cosmétique circulait à l'époque dans son intégralité ou sous forme d'extraits[42] : de fait les paragraphes du *Trotula* sur les soins du nouveau-né et les critères de choix d'une nourrice, sont empruntés au *Liber ad Almansorem* récemment traduit[43]. Soit ils ont eux-mêmes utilisé le *Trotula*, ce que l'histoire des manuscrits rend plausible. L'ouvrage fut en effet conservé dans grand nombre d'exemplaires, dont certains furent possédés par des maîtres ou liés à des cercles universitaires : l'actuel ms. Paris, BnF, lat. 16222 fut la propriété du théologien Gérard d'Utrecht († v. 1326-1338), qui légua son exemplaire au collège de Sorbonne, le ms. Paris, BnF, lat. 16191, appartint à Jacques de Padoue (fl. 1342-53), maître en médecine et docteur en théologie à Paris[44], le ms. BnF, lat. 6964, produit en 1305 à Montpellier, fut entre autres la propriété du maître parisien Jean Caillau († après 1472), médecin de Charles d'Orléans à qui il le donna, etc.[45].

Un domaine limite

En tout état de cause, les soins de beauté apparaissent comme un domaine posant problème aux praticiens, même s'ils s'en emparent. Ces soins, tout d'abord, sont condamnables à leurs yeux dans une optique morale et surtout chrétienne, car toute volonté d'embellissement n'est que vanité par rapport à l'œuvre du créateur – sans parler de l'intention frauduleuse, et donc

40. GUY DE CHAULIAC, *Inventarium*, *op. cit.*, p. 318, lin. 27-31.

41. Voir *De ornatu mulierum*, M. GREEN éd., *op. cit.*, § 264, p. 174 : « Ut fiat perpetua ablatio capillorum. Recipe ova formicarum, auripigmentum rubeum et gumi hedere, cum aceto misce, et loca frica ». N'oublions pas que ces deux ingrédients apparaissent aussi dans le *De ornatu mulierum* attribué à Arnaud tel que le transmet le ms. Pal. Lat. 1320, f° 71v° (« recipe ovorum formicarum pondus 12 d. », « Item recipe ova formicarum », « Aliud : recipe ovorum formicarum pondus... », puis « cum eodem oleo temperentur ova formicarum vel sanguis vespertilionis » et « sanguis ex vespertilionibus sic extrahitur... »), de même que dans le *De ornatu mulierum* édité par S. DE RENZI (*Collectio salernitana*, Naples, 1852-1859, 5 vol., t. 4, 1856, p. 26-38, p. 28, v. 25, « mixto vespertilionis sanguine », et v. 81, « formicarum quoque conficis ova »). La question des sources de Guy se présente comme particulièrement complexe.

42. Voir par exemple le ms. Vatican, BAV, Vat. Lat. 2418 (XIVe siècle), f° 80r°a-r°b : « Incipit tractatus Rasis de ornatu faciei mulierum... Expl. : cum aqua calida donec rubeat » ; et f° 80r°b-80°va : « Incipit rasis de ornatu capillorum... Expl. : Conficiantur cum aceto et caput ablue ».

43. M. GREEN, *The Trotula*, *op. cit.*, p. 54.

44. D. JACQUART, *Supplément au Dictionnaire d'Ernest Wickersheimer*, Genève, 1979, p. 137.

45. E. WICKERSHEIMER, *Dictionnaire biographique...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 376.

répréhensible, que traduisent toutes les méthodes pour feindre une virginité perdue. Aussi Mondeville se protège-t-il par une figure rhétorique, entre l'excuse et la réticence : « comme cet embellissement est contre Dieu et la justice, et le plus souvent n'est pas le traitement d'une maladie, mais est fait pour tromper et frauder, je passerai rapidement, outre que ce sujet ne me plaît pas ». Mais cette précaution oratoire ne suffit pas à le disculper auprès de l'un de ses éditeurs du XIXe siècle : « que dire d'un professeur de l'université de Paris, d'un chirurgien du roi qui, tout en s'excusant, donne des recettes de fards, de dépilatoires, d'onguents mamillaires, de teintures capillaires, de pommades, savons, et drogues, pour réparer des ans l'irréparable outrage ? »[46].

Les soins de beauté apparaissent aussi comme un domaine aux contours flous, se définissant souvent par la négative : ainsi le traité III de Mondeville, divisé en 3 doctrines, s'occupe des maladies qui ne sont « ni des plaies, ni des ulcères, ni des maladies des os ». Avant lui, Lanfranc de Milan avait défini négativement un des traités de son *Art complet de toute chirurgie* (1296)[47], et quelques décennies plus tard, on trouve le même « ni... ni » chez Guy de Chauliac, pour caractériser la *doctrina secunda* de son VIe livre, portant sur « toutes les maladies qui ne sont proprement ni des apostumes ni des ulcères ni des affections des os, pour lesquelles on a recours au chirurgien »[48].

Toutefois, le caractère fourre-tout des chapitres consacrés aux soins de beauté, n'empêche pas, voire renforce, une volonté de faire rentrer ce discours dans le moule de la scolastique. La matière est ainsi divisée en traités, doctrines, chapitres – une terminologie héritée de la traduction du *Canon* d'Avicenne par Gérard de Crémone –, et cet agencement va de pair avec un dénombrement systématique, « quasi obsessionnel » chez Guy selon Sylvie Bazin-Tacchella, des parties, des maladies, des membres, des remèdes[49].

Chez Mondeville, de telles subdivisions sont à l'œuvre dès la première doctrine de son traité, la *doctrina decorationis*, qui annonce qu'elle traite des soins du corps pour les hommes comme pour les femmes. Au chapitre onzième apparaît une première bifurcation : « de l'embellissement des hommes, excepté celui qui est propre à certains membres et celui dont les femmes usent plus que les hommes »[50]. C'est seulement au chapitre suivant

46. *La chirurgie de Maître Henri de Mondeville. Traduction contemporaine de l'auteur*, publiée d'après le ms. unique de la B.N., par le Dr A. Bos, Paris, 1897-98, 2 tomes, p. vii.

47. « Sur les traitements des autres maladies qui ne sont pas des blessures et qui peuvent survenir aux différentes parties du corps de la tête aux pieds », cité par D. Jacquart, *La médecine médiévale...*, *op. cit.*, p. 57.

48. Guy de Chauliac, *Inventarium*, *op. cit.*, p. 309.

49. S. Bazin-Tacchella, « Ouvrir les corps : théorie et pratique dans la *Chirurgia magna* », dans *Le corps à l'épreuve. Poisons, remèdes et chirurgie : aspects des pratiques médicales dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, F. Collard, E. Samama éd., Langres, 2002, p. 132.

50. É. Nicaise éd., *Chirurgie de Maître Henri de Mondeville (1306-1320)*, Paris, 1893, IIIe traité, 1re doctrine, chapitre XI, p. 581.

qu'il en viendra à « l'embellissement général dont les femmes usent plus que les hommes »[51], puis, encore un chapitre plus tard, à « l'embellissement des femmes plus particulier à certaines régions et du soin des choses extérieures chez les femmes »[52]. Est palpable ici une volonté d'ordonner, d'aller du général au particulier, ce que traduit également le départ entre soin du corps et soin de parties particulières formulé au chapitre XII : « le soin du corps est double : A) commun à tout le corps, ainsi les étuves, les frictions, les bains, les onctions et les ablutions, qui concernent le corps entier : c'est de ce sujet seulement que s'occupera le chapitre. B) soin particulier qui ne concerne qu'un membre spécial, ainsi la diminution des seins, etc. dont il sera question dans le chapitre suivant »[53].

Et cette tendance à hiérarchiser se retrouve même à propos des pratiques les plus limites, ainsi le soin des « parties particulières » chez les femmes, expression qui s'applique à différentes régions du corps (parties sexuelles, seins, aisselles, cheveux, visage, cou et mains). Les parties sexuelles requérant des soins intérieurs (consistant à feindre la virginité) mais aussi extérieurs, pour être agréables aux hommes, trois moyens sont employés pour se débarrasser des poils pubiens :

- les empêcher de pousser dès la puberté ;
- les enlever s'ils ont déjà poussé ;
- empêcher qu'ils ne repoussent après extraction.

Le lecteur est ensuite mis en présence d'une autre classification, avec la présentation des six manières dont se fait l'ablation des poils (1° ciseaux ; 2° rasoir ; 3° pinces ou doigts enduits de poix navale ou de résine, etc.). Guy de Chauliac n'en retiendra que cinq mais, tout en citant abondamment son prédécesseur, il va plus loin que lui dans la systématisation – et il faut rappeler ici que la *Chirurgie* de Mondeville resta inachevée. Guy range ainsi les choses un peu différemment, en faisant intervenir les teintures pour cheveux dans le chapitre sur les maladies de la tête, après l'alopécie et la calvitie et avant les épilatoires[54]. À ce premier chapitre sur les affections de la tête succède un chapitre consacré aux maladies de la peau, lui-même subdivisé en quatre parties[55] – mais ce bel ordre a des failles, et, dans une *pars secunda* dédiée aux maladies des yeux qui n'ont pas été traitées plus haut[56], les pro-

51. *Ibid.*, III, 1, XII, p. 584.

52. *Ibid.*, III, 1, XIII, p. 585.

53. *Ibid.*, IIII, 1, XII, p. 584.

54. *Cf.* GUY DE CHAULIAC, *Inventarium, op. cit.*, p. 312 : « de allopicia et calvicie et casu capillorum » ; p. 316 : « de canicie et pilorum mutatione et tinctura » ; p. 317 : « Denigrancia capillos sunt... Facientia capillos flavos... Mundificancia caput sunt lexivia... » ; p. 318 : « Auferencia capillos... ».

55. *Ibid.*, p. 319 : « cap. secundum de dipositionibus faciei et partium eius in se continens quatuor partes » ; « Ad decorandum et faciendum colorem bonum » ; « Ad maculas, lentigines, et pannum removendum » ; « Ad sanguinem mortuum et livorem in facie et aliis locis » ; « Ad variolas et ad cicatrices ipsarum » ; p. 322 : « de gutta rosacea et pustulis quae in facie ».

56. *Ibid.*, p. 323 : « pars secunda de egritudinibus oculorum que superius non sunt tractatae ».

blèmes capillaires tels que chute des cheveux, canitie ou poux font leur réapparition[57] !

La cosmétique a par ailleurs des frontières poreuses, et des points de contact étroits d'une part avec la gynécologie ou l'obstétrique, ce qui est manifeste dès le *De curis mulierum*[58] – un traité de gynécologie, d'obstétrique et de cosmétique écrit à Salerne par Trota ou d'après sa matière au milieu du XII[e] siècle et vite intégré au *Trotula*, comme le *De ornatu mulierum* –, mais aussi, dans les chapitres relatifs à la peau, avec ce que nous appelons dermatologie : les soins du visage sont en effet envisagés tantôt du point de vue de l'esthétique, tantôt de celui des maladies. Comme l'a souligné Jacqueline Vons à propos de *l'Histoire naturelle* de Pline, « l'expression *soins de beauté* a une sémantique aussi complexe que celle du latin *cura* : le soin consiste à réparer un état défectueux, mais il désigne aussi une occupation, un souci » ; aussi « l'art de guérir les défauts de la peau reste-t-il un domaine aux contours mal définis »[59]. Ainsi, chez Mondeville également, l'embellissement se rattache étroitement à l'étude de plusieurs maladies de peau, bien qu'il ait à cœur de faire le départ entre des choses différentes à propos du visage des femmes : « dans la 3[e] doctrine..., on a décrit 25 affections du visage [...]. En dehors de ces maladies, il convient de donner encore certains soins au visage ». Et d'énumérer, dans l'ordre, 1. le soin général « parce qu'il n'y a pas de femme, si belle qu'elle soit, qui soit contente de sa beauté » ; 2. la correction des taches qui ne sont ni lentilles ni *pannus* ; 3. l'aplanissement des aspérités de la peau ; 4. le soin contre la puanteur des narines ; 5. le soin contre la puanteur de la bouche ; et 6. l'apparence feinte de la jeunesse.

La cosmétique enfin, semble n'avoir guère de fondement théorique, d'où les précautions, voire le relatif malaise exprimé par les auteurs qui s'y intéressent. Guy de Chauliac, en particulier, fait des efforts pour se justifier en citant Galien, au chapitre 2 de sa *doctrina secunda*[60]. Il pose ainsi un distinguo entre des soins « commatiques », illicites car animés par la recherche d'une beauté supplémentaire, et des soins « décoratifs », licites car ayant pour seul but de conserver au corps sa beauté. Et il désapprouve les premiers, car seuls les seconds ont trait à la santé et donc aux médecins[61]. En posant

57. *Ibid.*, p. 332 : « de casu capillorum, de albedine, et pediculis ».

58. *De curis mulierum*, M. GREEN éd., dans *The Trotula*, *op. cit.*, p. 116-165.

59. J. VONS, « Un vocabulaire médicalisé pour une *ars vivendi* », *loc. cit.*, p. 342.

60. GUY DE CHAULIAC, *Inventarium*, *op. cit.*, p. 319 : « Cap. 2 de dispositionibus faciei et partium eius in se continens quatuor partes » : « Disposiciones que in facie apparent quedam sunt naturales, quedam preter naturam. Naturales indigent conservatione si pulcre sunt, et decoracione si turpes, velud esset albedinem custodire et albiorem facere et rubicundiorem si licitum fuerit. Que vero preter naturam indigent correctione, velut est pustulacio, et maculacio et superpilacio, et hoc intendebat Galienus dicere in primo Meamir quando ponebat differenciam inter comaticam et decorativam partem medicinae non tamen omnia in omnibus, sed certa in certis, ut dicebat Magister Raymundus de Moleriis in Montespessulano ».

61. Le grec « kosmetice » fut traduit par *decorativa* en latin, et « commotice », que l'on appellera « commatique », fut rendu par *cosmetica*. De fait, au début du *Miamir* (I.3), Galien faisait cette distinction : « cosmotice (commatice) quidem intentio est pulchritudinem super

d'emblée cette séparation, Guy écarte donc concupiscence et luxure, et la morale est sauve. Mais l'éthique n'est pas le seul moteur de ses efforts théoriques : lorsqu'il recourt, ailleurs, à Galien et à d'autres autorités médicales, comme Jean de Saint-Amand, à propos de la couleur du visage, il manifeste bien sa conscience que la cosmétologie manque de substrat théorique comme d'une thérapeutique élaborée[62].

Les femmes : alibi ou public ?

Ainsi peut s'expliquer que nos auteurs semblent parfois invoquer les femmes comme un alibi, y compris Guy de Chauliac marchant sur les traces de Galien et expliquant que dans certains cas, « aux femmes honnêtes voulant fuir les marques de vieillesse ou de laideur leur attirant les fâcheries de leur mari », le praticien a pu conseiller quelque remède purement « commatique »[63]. Une manière d'excuse peut en effet se lire dans l'insistance des auteurs à citer les femmes, ou plutôt à s'abriter derrière elles, et ce dès le *Trotula*, avec le *De ornatu mulierum* évoquant les pratiques des « femmes sarrasines » – manière déguisée de reconnaître une influence des auteurs arabes – mais aussi celles des « Salernitaines »[64].

Mondeville fait de même, en se « défaussant » sur les femmes (« elles procèdent de la façon suivante... »[65]) à propos des soins intérieurs des parties sexuelles dont ont besoin « les vieilles courtisanes » et « les filles non mariées, par malheur déflorées », et ce sont encore les courtisanes qui justifient la mention de tel soin du visage : « les vieilles femmes, surtout les courtisanes, s'efforcent de feindre la jeunesse, ce à quoi conviennent d'après les médecins des purgations, un bon régime et l'usage merveilleux des préparations et du médicament "altivoli" qu'a composé maître Bernard de Gordon

acquisibilem operari, decorative (kosmetice) vero partis medicine est omne quod secundum naturam in corpore custodire ad quod eam que secundum naturam sequitur pulchritudo ».

62. Guy de Chauliac, *Inventarium*, p. 319 : « Color enim corporis secundum Galienum dominanciam humorum ostendit [...]. Cause etiam extrinsece adiuvant ad mutacionem coloris, ut secundum Avicennam color adhustus et dimissio balnei et usus aceti »... etc.

63. *Ibid.* : « Nam licet decorativa curatio sit licita, comatica vero non est licita nisi gracia honestatis, unde Galienus ubi supra : Quecumque in deliciis existentes decorant se ipsas, nulli earum deprecanti aliquod tale dari sibi farmacum dedi ; quecumque vero honestiores fuerunt, et signa senii et turpiditatis effugiebant, a suorum maritorum molestiis eripi desiderantes, aliquibus consului uti ».

64. *Cf. The Trotula*, *op. cit.*, § 167, p. 134 : « quod faciunt mulieres Salernitane », et « Illud est unguentum quo Salernitane mulieres se ungunt » ; § 245, p. 168 : « Unguentum pro nobilibus... Hoc psilotro nobiles Salernitane uti consueuerunt » ; § 249, p. 170 : « Nobiles etiam mulieres ferant muscum in capillis... » ; § 251, p. 170 : « Experimentum Sarracenicum » ; § 289, p. 182 : « Mulieres Salernitane ponunt radicem uiticelle... » ; § 296, p. 184 : « Hoc modo intingunt mulieres Sarracenum facies suas » ; § 305, p. 188 : « Ego vidi quamdam Sarracenam cum hac medicina multos liberare ».

65. Mondeville, *Chirurgie*, *op. cit.*, III, 1, 13, p. 588.

à la fin du petit traité qu'il a écrit sur la thériaque »[66]. Mais il est vrai que c'est la source même de Mondeville, s'il a bien disposé du *Trotula*, comme nous le supposons, qui évoquait ces courtisanes[67], dans le cadre d'une recette à base de verre pulvérisé et de sangsues vouée à une étonnante longévité (Brantôme, mort en 1614, la consigne encore dans ses *Vies des dames galantes*[68]).

La caution ne va toutefois pas sans misogynie, et Mondeville semble en avoir après les Montpelliéraines : « d'autres, comme les femmes de Montpellier, serrent leurs seins avec des tuniques étroites et des lacets, tandis qu'elles ne serrent pas leurs parties sexuelles, bien qu'il y ait là un grand danger »[69]. Il est même capable de cynisme quand, après avoir protesté que ce sujet ne lui plaît pas, il précise : « cependant un chirurgien qui demeurerait dans des provinces ou dans des cités où il y aurait beaucoup de riches et de femmes de cour, et qui serait renommé pour savoir bien opérer dans cet art, pourrait en remporter un avantage considérable et la faveur des dames, ce qui n'est pas peu de chose aujourd'hui »[70]. Et les deux attitudes se combinent à propos d'un épilatoire auquel il reproche un certain nombre d'inconvénients : « cependant l'artiste prudent, en faisant valoir la beauté et en vantant son ouvrage, peut en retirer grand profit, parce que plus un procédé est laborieux dans ces sortes de choses, plus il est jugé utile par les femmes »[71].

Si Guy de Chauliac n'adopte pas le même ton misogyne à propos des usages des femmes de Montpellier, de Bologne ou de Paris[72], il ne peut s'empêcher d'introduire une référence féminine (en l'occurrence une dame de Pise) là où sa source, Théodoric (III. 53) n'en donnait pas et parlait simplement d'*expertum*[73]. Rejeter ainsi certaines recettes du côté des femmes, n'est-ce pas, en un sens, ne pas avoir l'air de toucher à une matière tendancieuse ?

Il est plus difficile pour nous de saisir ce qui précéda, de l'offre ou de la demande, et de relier ces pratiques avec ce qu'on sait de la mode à cette époque et des canons de beauté, que d'esquisser une sociologie : du *Trotula* à Mondeville, en effet, il ressort clairement que seuls les riches paraissent pouvoir satisfaire leur soif de beauté. À propos du souci qu'ont certaines

66. *Ibid.*, III, 1, 13, p. 593.

67. *Cf. The Trotula, op. cit.*, § 193, p. 146 : « Item quedam sunt immunde et corrupte meretrices... vitrum pulverizatum et vulve imponunt ».

68. Voir Brantôme, *Vies des dames galantes*, discours IV, cité dans *Ce sont les Secres des dames deffendus à révéler*, publiés pour la première fois d'après des manuscrits du XVe siècle, par les D^{rs} Al. C***** & Ch.-Ed. C*****, Paris, 1880, p. 94.

69. Mondeville, *Chirurgie, op. cit.*, III, 1, 13, p. 590.

70. *Ibid.*, III, 1, 11, p. 582.

71. *Ibid.*, III, 1, 13, p. 587.

72. Guy de Chauliac, *Inventarium, op. cit.*, p. 317 : « Facientia capillos flavos. Mulieres Montispessulani ponunt in lexivia flores sticados et geneste ; Bononienses, rasuram buxi et corticem citri ; Parisienses, radicem gencianae et radicem berberis et florem cardamomi ».

73. *Ibid.*, p. 292 : « Thedericus dicit quod quedam domina Pisana curabat omnes morpheas per istum modum ».

femmes de diminuer leur poitrine, Mondeville livre ainsi une intéressante notation, qui rejoint d'une part le *Roman de la Rose* sur l'art de soutenir la gorge[74], mais surtout met en cause aussi bien la pudeur des femmes que le coût des soins : « certaines femmes, ne pouvant ou n'osant recourir à un chirurgien, ou ne voulant pas révéler cet état disgracieux, font à leur chemise deux sacs proportionnés aux seins mais étroits »[75]. Aspect économique du problème qui est plus longuement développé ailleurs, à propos de « laideurs du visage » telles la rougeur excessive ou la brûlure par le soleil : « il faut savoir que sur la face des hommes il se produit parfois chez les riches et chez les nobles citoyens lascifs des laideurs guérissables lucratives, dont les cultivateurs ou paysans ne s'inquiètent guère »[76].

La demande semble en tout cas émaner des deux sexes, si l'on en croit aussi bien Mondeville, que Roger Bacon ou les prédicateurs fustigeant le culte des apparences. Et en 1391, n'est-ce pas le désir d'épaissir sa chevelure qui poussa Amédée VII de Savoie à accepter du prétendu médecin Jean de Grandville un onguent qui lui fut fatal[77] ? Certes, la part des recettes concernant les femmes reste bien supérieure. Mais si ce domaine largement non théorique leur est volontiers associé, bien souvent les hommes étaient le premier public pour ces textes, et les femmes le public secondaire : si l'on se penche, comme l'a fait Monica Green, sur les traités cosmétologiques du Moyen Âge, à première vue adressés aux femmes voire inspirés par leur savoir, on ne connaît pas un seul possesseur qui fût une femme[78] ! Auraient-elles été ainsi peu à peu exclues d'un domaine qui passait pour leur et de ce fait n'a pas laissé de trace écrite, au début du Moyen Âge ? Mondeville leur reconnaît tout de même cette compétence : « sur le soin des ornements extérieurs, nous n'avons pas à donner de doctrine... Cette science, les femmes la possèdent par art ou par industrie naturelle dès l'Antiquité, comme il ressort de l'autorité d'Ovide ». Mais dans les traités médicaux, l'auto-traitement n'est ni attendu ni encouragé, et le praticien s'impose comme un tiers indispensable, désormais principal agent non seulement du soin médical mais aussi du soin de beauté : la part croissante de la cosmétique dans les traités médicaux semble tout sauf une féminisation d'une certaine culture médicale.

74. *Cf.* D. JACQUART, C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical...*, *op. cit.*, p. 155.

75. MONDEVILLE, *Chirurgie*, *op. cit.*, III, 1, 13, p. 590.

76. *Ibid.*, III, 1, 11, p. 582.

77. Voir F. COLLARD, « *Perfidus physicus* ou *inexpertus medicus*. Le cas Jean de Grandville, médecin du comte Amédée VII de Savoie », à paraître dans *Mires, physiciens, barbiers et charlatans*, Université de Reims, 24 janvier 2003. Je remercie vivement l'auteur de m'avoir permis de lire ce vénéneux texte avant sa parution.

78. M. GREEN, « The Possibilities of Literacy and the Limits of Reading : Women and Gendering of Medical Literacy », dans EAD., *Women's Health Care in the Medieval West, texts and contexts*, Ashgate, 2000, p. 1-76.

Conclusion

Les soins de beauté, devenus, semble-t-il, un passage obligé des traités chirurgicaux, sont aussi le lieu d'une certaine liberté, voire d'innovations : pensons entre autres aux correctifs que propose Mondeville pour lutter contre la puanteur et la brûlure du dépilatoire d'Avicenne, ou encore au sixième mode d'épilation qu'il mentionne : « l'ablation des poils se fait... avec un épilatoire très distingué expérimenté et inventé récemment, qui déracine admirablement... et qui jusqu'ici, que je sache, n'a été décrit dans aucun auteur et aucune pratique ». Ça et là, on trouve d'autres conseils personnels du maître, ainsi à propos d'une recette héritée de Pline *via* Albert le Grand sur le lait d'ânesse pour se blanchir – « comme on n'a pas d'assez grandes quantités de ce lait, je conseille de se baigner dans l'eau de décoction d'un poisson marin nommé Raie ou Echinus »[79] –, mais aussi des avis négatifs, émis au nom de son expérience, ainsi à propos des onctions : « certains ajoutent du camphre, ce que je réprouve parce que son odeur diminue le désir du coït »[80]. Guy de Chauliac aussi modifie certaines recettes, ainsi quand, prenant pour base une recette tirée du *Canon*, il suggère, comme Mondeville[81], d'y ajouter des poudres aromatiques pour en corriger l'odeur[82], ou quand, se fondant sur le *Miamir* en matière d'épilation[83], il introduit deux substances non mentionnées par Galien, le sang de chauve-souris et les œufs de fourmi. Cette relative liberté s'accompagne, on l'a vu également, d'une volonté de totaliser le savoir : la découverte de nouveaux textes a élargi encore le champ de l'art médical, et la volonté poussée de tout ordonner, hiérarchiser, subdiviser, traduit cette même intention.

Enfin, l'insertion de la cosmétologie dans, ou sa récupération par le discours des praticiens apparaît à son tour comme un des aspects de la « médicalisation » de la société. Le praticien est celui qui connaît les ingrédients et leur dangerosité, et la prise en compte de la cosmétique est peut-être avant tout liée à la volonté de contrôler les risques liés à l'emploi de substances telles la céruse, l'arsenic, la chaux vive, le mercure, etc., dont la toxicité, même si elle ne fut établie scientifiquement que plus tard, devait être déjà bien visible, si l'on en croit par exemple le prédicateur siennois Fra Filippo degli Agazzari († 1422) évoquant la fin d'une coquette le visage noirci et rongé par la céruse[84]. Comme le dit Guy de Chauliac, cité par J. Rovinski

79. MONDEVILLE, *Chirurgie*, *op. cit.*, III, 1, 12, p. 584.

80. *Ibid.*, III, 1, 12, p. 585.

81. *Ibid.*, III, 1, 13, p. 587 : « Le premier inconvénient se corrige en ajoutant à cet épilatoire des poudres aromatiques, roses, cumin, camphre, encens... ».

82. GUY DE CHAULIAC, *Inventarium*, *op. cit.*, p. 318.

83. *Ibid.*, « Auferencia capillos... », puis « Prohibencia pilos renasci radicitus evulsos ».

84. *Cf.* J.-Cl. SCHMITT, *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 179-185 ; voir aussi M.-A. POLO DE BEAULIEU, « La condamnation des soins », *loc. cit.*, p. 309.

dans une traduction française : « à raison des indoctes noircissements des cheveux avec medicamens communs, on voit non seulement choir en danger plusieurs femmes, ains aussi mourir »[85]. Déjà, de manière normale, la médecine autorisée pouvait être le cadre de traitements manqués, voire de tortures du patient : Joseph Shatzmiller rapporte ainsi le triste sort d'un dénommé Aycardet André que le médecin Abraham Bondavin aurait traité d'une maladie de la peau en lui appliquant un onguent « à base d'aulx et d'orties », tout en lui demandant de supporter la brûlure[86]... *A fortiori* des soins à base de toxiques administrés par des non-praticiens étaient-ils à redouter !

Si l'on en revient pour finir à la traditionnelle idée d'une rivalité entre médecin et chirurgien, faut-il voir des enjeux corporatistes dans la prise en compte de la cosmétique ? Peut-être qu'en s'appropriant aussi ce domaine bâtard, entre médecine et recettes de *mulierculae*, la stature du chirurgien et l'extension de ses connaissances s'étoffent encore : en s'arrogeant le domaine des soins de beauté, les chirurgiens revendiquaient une prise en charge totale de la vie.

Laurence Moulinier-Brogi, Département d'Histoire, Université de Paris-VIII, 2 rue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis Cedex 02

Esthétique et soins du corps dans les traités médicaux latins

Aux derniers siècles du Moyen Âge, les soins de beauté semblent occuper une place croissante dans la pratique médicale, et les auteurs de traités de médecine ou de chirurgie accordent de plus en plus d'importance, sous le nom d'*ornatus* ou de *decoratio*, à ce que nous appelons aujourd'hui cosmétique ou cosmétologie. L'Antiquité avait certes légué un certain savoir en matière d'embellissement, mais le haut Moyen Âge s'avère pauvre en traces d'un tel souci, et la cosmétique n'apparaît pas dans la littérature médicale d'Occident avant la fin du XIIe siècle, ou sa deuxième moitié. De cette entrée en scène des soins de beauté, les premiers témoins se trouvent à Salerne, et, à l'origine de ces productions latines d'un genre nouveau, il y a de nouvelles sources, principalement Rhazès et Avicenne, traduits à Tolède par Gérard de Crémone († 1187). L'influence de la médecine arabe en la matière reste certes à évaluer avec précision, mais incontestablement, à partir de cette date, des textes divers, religieux ou profanes, attestent la recherche massive de l'*ornatus*, que corrobore l'importance du sujet dans la littérature médicale. Or si des médecins s'y intéressent, c'est principalement dans les traités de chirurgiens, spécialistes des opérations manuelles dont relève a priori plus directement

85. J. Rovinski, « La cosmétologie de Guy de Chauliac », dans *Les soins de beauté, op. cit.*, p. 171-182, p. 177.

86. J. Shatzmiller, « Soigner le corps souffrant : pratiques médicales au tournant du XIVe siècle », dans C. Duhamel-Amado, G. Lobrichon dir., *Georges Duby. L'écriture de l'Histoire*, Bruxelles, 1996, p. 285-292, 290.

« l'ornement », que la cosmétique paraît avoir acquis droit de cité ; parmi ces *Chirurgies*, celles de Henri de Mondeville et de Guy de Chauliac (XIVe siècle) lui font une large part et retiennent donc ici plus longuement l'attention.

Cosmétique – Médecine Arabe – Guy de Chauliac – Henri de Mondeville – *Ornatus* – Salerne – Chirurgiens

Aesthetics and body care in latin medical treatises

During the last centuries of the Middle Ages, beauty cares seem to play an increasing part in the medical practice, and many authors of medical or chirurgical treatises pay allways more attention to the *ornatus* or *decoratio*, i. e. what we name today cosmetics or cosmetology. Yet Antiquity had left a certain knowledge in that field, traces of such a concern in the High Middle Ages are hardly to be found, and cosmetics do not feature in the medical western litterature until the late 1100's, or maybe the second half of that century. This coming out of cosmetology is first witnessed in Salerno, and this new kind of latin writings take their roots in new sources, principally Rhazes and Avicenna, recently translated in Toledo by Gerard of Cremona († 1187). The exact influence of arabic medicine in this sphere is not perfectly known yet, but beyond all doubt, after the 12th century, a huge variety of texts, religious or lay, attest that the "ornatus" seeking was widespread. The subject interested different western doctors, but cosmetics seems to be a greater concern for surgeons, that is to say practitioners specialized in manual operations. This paper considers in particular the *Chirurgiae* of Henri de Mondeville and Guy de Chauliac (14th century), for the large place they give to cosmetology.

Cosmetics – arabic medicine – Guy de Chauliac – Henri de Mondeville – *Ornatus* – Salerno – surgeons

Médiévales 46, printemps 2004, p. 73-88

Nicolas WEILL-PAROT

LA RATIONALITÉ MÉDICALE À L'ÉPREUVE DE LA PESTE : MÉDECINE, ASTROLOGIE ET MAGIE (1348-1500)

La pensée scolastique dans sa volonté d'explorer tous les possibles et d'en proposer une explication rationnelle exprime une forme de confiance dans la puissance de la raison à rendre compte de tout le donné créé. La médecine scolastique – c'est-à-dire la médecine savante – se construit à partir du XIIe siècle sur une autonomie structurelle affirmée et une rationalité assez rigoureuse. Il n'y a plus guère de place pour les charmes qui étaient courants dans la médecine de recettes du haut Moyen Âge, et encore moins pour la magie savante ou demi-savante véhiculée par des textes traduits de l'arabe, et peut-être aussi du grec, à partir du XIIe siècle [1]. Les formes de magie comme la magie astrale hermétique, la magie rituelle salomonienne ou la « nicromancie » n'avaient évidemment aucune chance de se retrouver dans la médecine enseignée dans les universités du XIIIe siècle et de la première moitié du XIVe siècle.

Le problème de l'astrologie ne se pose pas tout à fait dans les mêmes termes : la rationalité des règles astrologiques permet des associations plus cohérentes que la magie avec la médecine savante. Pourtant, les travaux de Danielle Jacquart conduisent à minimiser la place de la science des astres dans la médecine universitaire [2]. Le médecin ordinaire, formé à l'université,

1. D. JACQUART, « La scolastique médicale », dans M. D. GRMEK dir., *Histoire de la pensée médicale en Occident. 1. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 175-210 ; N. WEILL-PAROT « Médecine et ésotérisme [Moyen Âge] », dans *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, J. SERVIER dir., Paris, 1998, p. 825-829.

2. D. JACQUART, « Médecine et astrologie à Paris dans la première moitié du XIVe siècle », dans G. FEDERICI VESCOVINI et F. BAROCELLI éd., *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo*, Padoue, 1992, p.121-134 ; EAD., « Theory, Everyday Practice and Three Fifteenth-Century Physicians », *Osiris*, n.s., 6, 1990, p. 140-160, réimpr. dans EAD., *La science médicale occidentale entre deux renaissances, XIIe-XVe s.*, Aldershot, 1997 ; EAD., « L'influence des astres sur le corps humain chez Pietro d'Abano », dans B. RIBÉMONT éd., *Le Corps et ses énigmes au Moyen Âge*, Caen, 1993, p. 73-86 ; EAD., « Die Rationalisierung des Menschen und der Welt in der Medizin des Mittelalters », dans K. FLASCH et J. R. JECK éd., *Das Licht der Vernunft. Die*

ne se servait généralement de pronostics astrologiques que dans un nombre limité de cas, notamment pour la saignée. Bien sûr, certains médecins sont allés beaucoup plus loin dans l'utilisation de l'astrologie – et ce ne sont pas les moins célèbres, puisque l'on peut citer Pietro d'Abano († 1315/1316)[3]. Cependant la médecine scolastique ordinaire ne s'est guère servie des procédés astrologiques ; ces derniers, en effet, risquaient de court-circuiter la logique propre à la méthode médicale de diagnostic et de thérapeutique, c'est-à-dire la rationalité propre à la médecine scolastique.

Mais lorsqu'en 1348 la peste déferla sur l'Europe, les médecins savants furent confrontés à un fléau contre lequel l'impuissance ou l'insuffisance de leur art apparaissait de façon évidente[4]. En d'autres termes, un défi surgissant du côté de la pratique mettait à l'épreuve la pertinence de l'édifice théorique de leur science. La question est donc de savoir s'ils ouvrirent grand les digues qui séparaient leur discipline du monde plus ou moins trouble des arts marginaux ou occultes. La peste sonna-t-elle le glas de la rationalité auto-suffisante de la médecine scolastique médiévale, sous le coup de la découverte trop flagrante de son inadéquation à la pratique ?

De façon générale, la peste du bas Moyen Âge appelle une série d'images, d'idées et de scènes qui évoquent une fuite échevelée vers l'irrationnel. Au-delà du conseil (qui n'est pas si déraisonnable d'un point de vue individuel...) de fuir le plus loin les lieux infectés par le fléau, viennent en mémoire les massacres des juifs accusés d'être les fauteurs de l'épidémie, les processions de flagellants ou l'essor concomitant d'une théâtralisation du macabre[5]... La médecine fut-elle affectée par ces phénomènes ? La peste aurait-elle contribué à ébranler l'édifice conceptuel de cette médecine rationnelle, laissant par les brèches s'engouffrer les éléments plus ou moins magiques appelés à répondre de façon pitoyable aux inquiétudes mortelles des contemporains ?

Chiara Crisciani et Michela Pereira ont mis en évidence les éventuelles inflexions alchimiques du discours médical confronté à l'épidémie de peste.

Anfänge der Aufklärung im Mittelalter, Munich, 1997, p. 84-99 ; EAD., *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Paris, 1998, p. 448-465.

3. G. FEDERICI VESCOVINI, « Peter of Abano and Astrology », dans P. CURRY éd., *Astrology, Science and Society : Historical Essays*, Woodbridge, 1987 ; p. 19-39 ; D. JACQUART, « L'influence des astres... », *loc. cit.*

4. A. M. CAMPBELL, *The Black Death and Men of Learning*, New York, 1931 ; J.-N. BIRABEN, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 2 vol., Paris-La Haye, 1975 ; K. BERGDOLT, *Der Schwarze Tod in Europa. Die grosse Peste und das Ende des Mittelalters*, Munich, 1994 ; J. ARRIZABALAGA, « Facing the Black Death : Perceptions and Reactions of University Medical Practitioners », dans L. GARCÍA-BALLESTER, R. FRENCH, J. ARRIZABALAGA et A. CUNNINGHAM éd., *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, New York, 1994, p. 237-288 ; D. JACQUART, « Die Rationalisierung... », *loc. cit.* ; EAD., *La Médecine médiévale dans le cadre parisien...*, p. 230-265.

5. E. DELARUELLE, *La Piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1975, p. 277-327 ; J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978, p. 98-142 ; M. VOVELLE, *La Mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983, p. 89-167 etc.

Elles ont repéré, par exemple, l'utilisation de l'or dans certains écrits sur la peste. Inversement, les alchimistes se sont aussi préoccupés de trouver un remède contre le fléau. De ce point de vue, le parallèle dressé entre la pierre alchimique (le *lapis*) et la thériaque, mélange pharmacologique censé contrer tous les poisons, a été relevé[6].

Du reste, les relations entre les « écrits sur la peste » – *Pestschriften*, pour reprendre la dénomination générale donnée par Karl Sudhoff[7] – et la pratique sont aussi diverses que le genre littéraire dont relève chacun d'entre eux dans leur diversité : *Regimen*, *Consilium*, *Tractatus* ou *Quaestio*. Quoi qu'il en soit, la question de la pratique médicale en temps de peste et celle de la présence de l'astrologie et des sciences occultes dans la médecine savante se rencontrent dans deux registres de faits.

En premier lieu, l'existence même de la peste constitue un extraordinaire défi pratique pour la médecine savante. Les médecins se trouvent devant une situation d'urgence. Ils doivent y faire face alors même que la réalité pratique ne cesse d'apporter des démentis à leur système scientifique. Dans ces conditions, la première question consiste à se demander si c'est en rupture avec la rationalité médicale que l'explication astrologique fait son entrée remarquée dans l'étiologie proposée pour la peste.

En second lieu, dans les solutions pratiques à apporter au fléau, les médecins ont dû recourir à un certain nombre de procédés prophylactiques et thérapeutiques. Compte tenu de l'inadéquation entre leur système scientifique et la réalité qui s'imposait à eux implacablement, ont-ils eu recours massivement à des procédés magiques et magico-astrologiques ? Et ce recours trahit-il chez eux une fuite vers l'irrationnel ou, du moins, à l'extérieur des clairs chemins de la médecine scolastique ?

L'étiologie astrologique

Le fait est bien connu : l'astrologie fut utilisée dans l'étiologie de l'épidémie de façon fréquente, quoique avec de sérieuses nuances entre les auteurs comme l'a souligné Jon Arrizabalaga, qui a rappelé également l'influence du *Canon* d'Avicenne où étaient distinguées les causes éloignées astrales

6. C. CRISCIANI, « Alchemy and Medicine in the Middle Ages : Recent Studies and Projects of Research », *Bulletin de philosophie médiévale*, 38, 1996, p. 9-21 ; EAD., « Oro potabile fra alchimia e medicina : due testi in tempo di peste », dans F. CALASCIBETTA éd., *Storia e fondamenti della chimica (Atti del VII Convegno Nazionale, L'Aquila, 8-11 ottobre 1997), Memorie di Scienze Fisiche e Naturali*, vol. 115, « Rendiconti della Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL », serie V, vol. XXI, parte II, t. II, 1997, p.83-93 ; C. CRISCIANI, M. PEREIRA, « Black Death and Golden Remedies. Some Remarks on Alchemy and the Plague », dans A. PARAVICINI BAGLIANI et F. SANTI éd., *The Regulation of Evil. Social and Cultural Attitudes to Epidemics in the Late Middle Ages*, Florence, 1998, p. 7-39 (Micrologus' Library, 2).

7. K. SUDHOFF, « Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des "Schwartzen Todes" », *Archiv für Geschichte der Medizin* (= *AGM*), 2-17, 1909-1925.

et les causes proches (les dispositions terrestres) pour rendre compte de la putréfaction de l'air responsable du fléau[8]. Les traités pouvaient s'appuyer sur le célèbre avis rendu à la demande du roi Philippe VI par les médecins de l'Université de Paris en octobre 1348. En exploitant un passage d'Albert le Grand, les médecins parisiens avaient conclu que la conjonction des trois planètes supérieures (Saturne, Jupiter et Mars) dans le signe du Verseau en 1345 était responsable de la corruption de l'air, cause de la Peste noire de 1348[9]. Quelques mois plus tôt (en avril), en s'appuyant sur le même passage d'Albert le Grand, le catalan Jacme d'Agramont dans son *Regiment de preservació a pestilència* avait déjà écrit d'un point de vue seulement théorique qu'une conjonction Saturne – Jupiter dans le même signe et degré annonçait des mortalités ; mais, il est vrai, il n'insistait guère sur cette composante astrologique[10].

La mise en avant d'une cause astrologique dans l'étiologie de la peste traduit-elle un bouleversement des règles scientifiques de la médecine savante ? Une analyse précise permet, me semble-t-il, de répondre négativement. Le prologue de la consultation parisienne de 1348 frappe par le souci que manifestent les maîtres de se servir le plus rigoureusement possible des ressources de la raison scientifique et médicale. Ils expliquent que devant les phénomènes dont la cause échappe même aux plus ingénieuses des intelligences, l'homme est saisi d'étonnement, et que son désir inné de trouver le bien et le vrai le pousse à chercher les causes des effets merveilleux. Ils remarquent que c'est bien ce qu'ont fait les médecins et les astrologues. Mais comme l'analyse de ces derniers posait un certain nombre de problèmes, ils ont décidé, rappellent-ils, à la demande du roi, en s'aidant des propos des anciens et des modernes, des médecins et des astrologues, de faire le point sur les causes universelles et lointaines ainsi que sur les causes proches de l'épidémie et sur les remèdes à apporter « autant qu'il est dans la nature de ce problème de se soumettre à l'intellect humain » (*quantum ipsius rei natura humano intellectui se subjicit*)[11]. Au-delà de l'aspect rhétorique du prologue, la volonté d'expliquer est très nettement mise en avant, non seulement pour ne pas décevoir le roi de France qui a demandé cet avis, mais aussi parce que la méthode scolastique impose et suppose cette puissante volonté d'expliquer.

8. J. ARRIZABALAGA, « Facing the Black Death... », *loc. cit.*

9. Éd. dans E. H. REBOUIS, *Étude historique et critique sur la peste*, Paris, 1888, p. 70-145 ; voir D. JACQUART, *La Médecine médiévale...*, *op. cit.*, p. 230 et suiv. ; *cf.* ALBERT LE GRAND, *De causis proprietatum elementorum*, II.2.1, P. HOSSFELD éd., dans Alberti Magni *Opera omnia*, V/II, Münster, p. 96, l. 53-68.

10. JACME D'AGRAMONT, *Regiment de preservacio a epidemia o pestilencia e mortaldats*, I. 1. 2, J. VENY I CLAR éd., Tarragona, 1971 ; M.-L. DURAN-REYNALS et C. E. A. WINSLOW, « Regiment de Preservacio a Epidimia o Pestilencia e Mortaldats. Epistola de Maestre Jacme d'Agramont... Translated in English », *Bulletin of the History of Medicine*, 23, 1949, p. 57-89 (p. 66).

11. E. H. REBOUIS éd., *Étude historique...*, *op. cit.*, p. 72.

Dans la suite de la consultation, la constellation de 1345 est présentée comme une *remota causa*, une cause lointaine de la peste : Jupiter, planète chaude et humide, a soulevé depuis la terre l'eau et les vapeurs nocives, qui ont été ensuite embrasées par Mars, planète chaude et sèche. Or entre le 6 octobre 1347 et la fin de l'année 1348 se réunirent dans le signe du Lion Mars et la Tête du Dragon [12] ; cette concentration d'entités astrales chaudes, en attirant en grand nombre les vapeurs, ont engendré un hiver trop chaud. De surcroît, Mars, parce qu'il était rétrograde, a attiré depuis la terre et l'eau de nombreuses vapeurs qui ont entraîné une corruption de l'air [13].

Cette mise en avant d'une cause astrologique reste à plus d'un titre dans les limites du cadre naturaliste médical. En premier lieu, en effet, cette influence est censée n'avoir agi que sur un élément physique : l'air. Cette influence astrale entre donc dans la même catégorie que les phénomènes physiques (comme le mouvement des marées commandé par la lune) ou météorologiques (les variations atmosphériques) [14]. En second lieu, la cause astrologique se trouve intégrée sans difficulté à l'étiologie médicale alors en vigueur. En effet, l'influence de la constellation des trois planètes supérieures n'est pas considérée comme une cause immédiate et mystérieuse du mal ; au contraire, son action a été médiatisée par toute une série de causes physiques qui entrent pleinement dans l'explication médicale du phénomène [15]. Dans la seconde moitié du XIVe siècle, le médecin Johann von Sachsen écrit dans son *Compendium de epydemia* : « Dieu et le ciel ne sont pas par eux-mêmes la cause de l'épidémie ». En ce qui concerne la cause céleste, le fait est évident, puisque la peste n'a pas atteint à tous les moments également toutes les régions ni tous les hommes. Ainsi, après avoir cité Avicenne, le médecin range les causes loitaines par ordre d'éloignement décroissant ainsi : Dieu, le ciel astral, puis l'air ; et les causes proches par proximité croissante

12. La Tête du Dragon est le point ascendant de l'intersection que fait l'orbite de la lune avec le plan de l'écliptique (J.-P. BOUDET, *Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares*, II, Paris, 1999, Annexe II, p. 372).

13. Une planète est dite rétrograde quand, à un certain moment de sa révolution, son mouvement apparent va dans le sens inverse de l'ordre du Soleil et des signes du zodiaque, *ibid.*, p. 386-387.

14. À cet égard, un astrologue aussi soucieux de rester dans le cadre naturaliste que l'était l'anglais John of Eschenden ne manqua pas d'évoquer au nombre des phénomènes naturels de grande ampleur provoqués par les astres, précisément la peste de 1348 mise en relation avec la conjonction de 1345. Sur cet astrologue, voir H.M. CAREY, *Courting Disaster. Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages*, Londres, 1992.

15. Sur l'analyse originale de la peste que livre le naturaliste Conrad de Mengenberg dans son *Tractatus de mortalitate in Alamannia* et, en particulier, la place qu'il assigne ou n'assigne pas aux astres, voir J. PFEIFFER, « Macht der Stern oder Miasmen der Erde. Heinrich von Mügeln und Konrad von Megenberg über die Pest von 1348 », dans U. SCHAEFER, *Artes im Mittelalter*, Berlin, 1999, p. 110-123, en particulier p. 118-123. Dans son raisonnement complexe, Conrad écrit : « non apparet michi hanc mortalitatem immediate fore ab astris, sed pocius mediate aut multum remote » (éd. par S. KRÜGER, « Krise der Zeit als Ursache der Pest ? », dans *Festschrift für Hermann Heimpel. Zum 70. Geburstag am 19. September 1971*, Mitarbeiten des Max-Planck-Instituts für Geschichte éd., Göttingen, 1972, p. 839-883, p. 870).

comme suit : l'humeur, l'air corrompu et la vapeur corrompue qui s'est introduite dans le cœur [16]. Un autre médecin, Primus de Corpusllirio (ou de Gorllicio), maître en médecine diplomé de l'Université de Paris, écrit au XV[e] siècle, dans son *Brevis tractatus contra pestem* :

> De nombreux savants n'ont su attribuer la cause de cette terreur pestilentielle qu'à Dieu seul, cependant il est probable qu'elle est causée immédiatement par la constellation ou bien qu'elle l'est par le ciel au moyen de la vapeur corrompue, de même que le rayon est causé par le soleil ; et cela semble être la thèse des astrologues qui disent qu'une planète est bienveillante et une autre malveillante ; mais un plus grand nombre de médecins ne prend pas cela en considération [17].

Si Primus n'exclut pas *a priori* la possibilité d'une influence immédiate des astres, il présente en tout cas la causalité astrologique en elle-même comme une explication scientifique qui évite le recours affolé à l'explication par le châtiment divin.

On pourrait cependant se demander si une étiologie qui faisait la part belle à une cause lointaine et hors de portée, comme l'est une conjonction de planètes, n'a pas pu jouer un rôle démobilisateur dans le désir de contrer le fléau, conduisant ainsi les hommes par désespoir vers les refuges les plus irraisonnés. Il est vrai qu'au tout début de son *Consilium ad pestilentiam*, Giovanni Santasofia (mort en 1389) écrit : « ... cette peste si étonnante et si horrible procède de causes supérieures qui régissent et gouvernent nos corps

16. K. SUDHOFF éd., « Pestschiften... », *AGM*, 16, 1925, n° 177, p. 20-29 (p. 22) : « Deus et celum per se non sunt causa epydimie. [...] De celo patet, quia sic in omni loco et in omni tempore et in omni homine equaliter esset pestilencia, cum celum vndique equaliter se habet vnde a quarto *Canone* de febre pestilenciali causa prima longiqua ad fe. pestilencialem sunt figure celestes et propinque dispositiones terrestres. Deus est causa epydimie remotissima, remocior celum, aer remotus, humor propinquus, aer putridus propinquior, vapor putridus in corde infusus propinquissima ». Johann (ou Jean) von Sachsen vivait encore en 1409, voir E. WICKHERSHEIMER, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*, Genève, 1936, rééd. 1979, II, p. 475. Il ne doit pas être confondu avec l'astronome de la première moitié du XV[e] siècle, Jean de Saxe, voir E. POULLE, « John of Saxony », dans *Dictionary of Scientific Biography*, VII, 1973, p. 139-141 (p. 140).

17. K. SUDHOFF éd., « Pestschiften... », *AGM*, 17, 1925, n. 265, p. 77-92 : « ... multi sapientes causam istius terroris pestilencie nescierunt attribuere nisi soli deo, tamen causari inmediate a constellatione sive a celo mediante vapore corrupto probabile est, sicut causatur radius a sole, et ista videtur esse astrologorum intencio, qui dicunt unam planetam esse benivolum et alium malivolum, sed pluri medici hoc non considerant ». Le traité est conservé dans un manuscrit composite (Hannovre, Niedersächsische Landesbibliothek, IV.339, f° 171r° et suiv.) comprenant des textes alchimiques, astrologiques et médicaux ; le texte de Primus se trouve inséré dans une série de textes médicaux, *cf.* H. HÄRTEL et F. EKOWSKI, *Handschriften der niedersächsischen Landesbibliothek Hannover*, 2 vol., Wiesbaden 1982-1989, II, p. 121-127. E. WICKHERSHEIMER, *Dictionnaire biographique...*, *op. cit.*, p. 670, conteste l'hypothèse de K. Sudhoff qui faisait de ce médecin, qui se qualifie lui-même de « Parisius, in artibus et medicina professor », un natif de Goerlitz, alors que ce dernier parle de la Sicile comme de sa patrie natale.

et dont nous ne pouvons empêcher les influences »[18]. Cependant ce constat sur l'impossibilité de contrer des influx astraux ne signifie pas un renoncement à lutter contre l'effet lui-même : la corruption de l'air et la maladie qui s'ensuit ; et, au demeurant, le même Giovanni di Santa Sofia poursuit :

> Parce que cependant, selon Galien, dans le premier livre *des fièvres*, la plus grande partie de la génération des maladies est indistinctement la préparation du corps, je présenterai par écrit quelques remèdes approuvés par nos auteurs et éprouvés lors d'autres pestes qui, même s'ils n'empêchent pas les influences des corps supérieurs, préparent nos corps de façon à ce qu'ils ne subissent pas facilement les causes supérieures indiquées plus haut[19].

La cause astrologique n'a donc pas démobilisé l'esprit rationalisant des médecins universitaires. Cette rationalisation est une caractéristique de l'esprit scolastique médiéval, qui recherche le plus loin qu'il peut les moyens d'encadrer le donné, même le plus apparemment inexplicable.

Il est possible qu'au XVe siècle on assiste cependant à une inflexion de la causalité astrologique dans l'analyse de la peste. Les prédispositions astrologiques de certains individus ou de certains lieux sont envisagés dans quelques écrits[20]. Dès lors, l'étiologie médicale risque d'être concurrencée par ce type de causalité. L'exemple de l'étrange justification astrologique d'une rumeur anti-juive peut cependant nuancer l'évaluation globale de cette perturbation de la rationalité médicale. Les médecins furent en effet confrontés à une croyance populaire qui faisait des juifs les fauteurs de l'épidémie. Comme on le sait, le pape Clément VI condamna ces rumeurs en faisant remarquer notamment que la peste frappait autant les juifs que les chrétiens[21]. Le chirurgien Guy de Chauliac et quelques autres savants s'élevèrent ouvertement contre l'idée que les juifs fussent plus épargnés que les

18. Giovanni Santasofia, fils et père de médecins, étudie à Padoue puis à Pérouse, devient médecin de Louis II de Gonzague à Mantoue, puis, peu avant 1375, revient enseigner à Padoue, voir T. PESENTI, « Il proemio del commento di Giovanni Santasofia alla *Tegni* di Galeno », *Quaderni per la Storia dell'Università di Padova*, 33, 2000, p. 27-44. K. SUDHOFF éd., « Pestschiften... », *AGM*, 6, 1912, n. 50, p. 344-349, ici p. 344-345, l. 1-14 : « Venerandi domini, haec pestis tam admirabilis et horrenda a causis superioribus procedat regulantibus et gubernantibus corpora nostra, quorum influxus prohibere non possumus ».

19. *Ibid.*, p. 345, l. 5-11 : « Quia tamen secundum Galenum primo *de febribus* maxima particula generacionis aegritudinum est passim corporis praeparatio, aliqua remedia scribam a nostris autoribus aprobata et in aliis pestibus experimentata, quae etsi superiorum influxus non prohibent, corpora sic nostra disponunt, ut non de levi a praedictis superioribus causis patiantur ».

20. D. JACQUART, « La scolastique médicale », *loc. cit.*, p. 205-206.

21. Conrad de Megenberg rejette l'accusation portée contre les juifs et passe à l'analyse de l'explication astrologique jugée « magis philosophica », éd. par S. KRÜGER, « Krise der Zeit... », *loc. cit.*, p. 866-868. Sur la position de Conrad face à cette rumeur, voir aussi S. GUERCHBERG, « Les controverses sur les prétendus semeurs de la Peste Noire d'après les traités de peste de l'époque », *Revue des études juives*, n. s., 8, 1948, p. 3-40.

chrétiens[22]. Pourtant cette croyance, qui en était restée au milieu du XIVe siècle à un niveau populaire assez bas, réapparut au XVe siècle sous la plume du médecin Primus de Corpusllirio ; toutefois, l'explication qu'il donne essaie de rationaliser « scientifiquement » et astrologiquement ce prétendu fait, et ne verse pas dans la théorie du complot à l'origine des massacres des années 1348-1350 :

> Le troisième problème est que les juifs meurent moins que les chrétiens. Il est répondu que, en raison du mode de vie qui leur est propre, <les juifs> ne s'exposent pas à l'air du matin et du soir et qu'ils ne se promènent pas ainsi à l'air extérieur comme les chrétiens ; or cet air extérieur est plus mauvais en temps de peste, lorsque les astres ont de mauvaises influences. On peut dire que les juifs sont saturniens, et que la complexion de leur planète est froide et sèche, <c'est-à-dire> opposée à la maladie pestilentielle, et qu'ainsi ils résistent davantage et sont moins exposés à cet air infecté ; et c'est ainsi que les juifs meurent moins[23].

Au-delà du problème que pose cette résurgence d'une croyance anti-judaïque[24], dans la perspective de la présente étude, l'astrologie apparaît ici comme un outil permettant de rationaliser de façon naturaliste et médico-astrologique toutes sortes d'idées, même les idées les plus folles. Cette justification, qui rejoint l'étiologie de la peste (la corruption de l'air) et la théorie des prédispositions (la complexion des corps), ne paraît pas perturber en dernier ressort la rationalité médicale alors en vigueur.

Une première conclusion s'impose donc sur la nature des liens noués par les médecins avec l'astrologie dans leurs écrits sur la peste. Confrontés à un problème pratique de grande ampleur – la grande mortalité qui défiait le cadre normal de la médecine –, les médecins n'ont pas quitté leur propre grille d'explication rationnelle ; à un fléau énorme ils ont donné une cause énorme : la conjonction des planètes supérieures. Mais ce type d'explication n'a généralement pas bouleversé leur étiologie médicale ordinaire : les astres firent simplement figures de cause lointaine. Elle ne les a pas non plus conduits à baisser les bras devant l'impossibilité de lutter contre une cause si puissante et hors d'atteinte. En somme, le recours à l'astrologie face à la

22. GUY DE CHAULIAC, *Inventarium sive Chirurgia magna*, II. 2. 5, M.S. OGDEN et M. MCVAUGH éd., 2 vol., Leyde, 1997, vol. II, p. 118, l. 22-30.

23. K. SUDHOFF éd., « Pestschriften... », *AGM*, 17, 1925, n. 265, p. 77-92, p. 79, l. 103-110 : « Tercium est quod iudei minus moriuntur quam christiani. Respondetur quo<d> proprio victu judeorum [*correction proposée par K. Sudhoff au lieu de* christianorum] non se exponunt aeri mane nec sero nec ita sepe proambulant ad aerem exteriorem, qui est peyor in tempore pestilenciali, quando stelle habent malas influencias. Posset dici, quod iudei sunt saturnini, cuius planete compleccio est frigida et sicca, opposita morbo pestilenciali, et sic plus resistere et minus a tali aere infecto passibiles et sic iudei minus moriuntur ».

24. Séraphine Guerchberg s'était demandé dans quelle mesure, en continuant d'accréditer ce fait, Primus de Görlitz se mettait « sciemment » ou non « au service de l'antisémitisme », le fait que cette opinion fût alors considérée comme établie étant un indice du renforcement l'hostilité à l'égard des juifs au XVe siècle (S. GUERCHBERG, « Les Controverses... », *loc. cit.*, p. 38).

peste n'a détruit ni l'étiologie médicale rationnelle ni la fonction pratique de la médecine.

Les écrits sur la peste ne se contentent pas de livrer une étiologie, ils exposent aussi une prophylaxie et une thérapeutique. Il s'agit donc de déterminer dans quelle mesure ces domaines ont été propices aux infiltrations magico-astrologiques.

La magie et le recours aux *empirica*

Dans les prescriptions que livrent ces écrits, trouve-t-on des éléments magiques ? Il est tout d'abord évident qu'on ne peut trouver des rituels « nicromantiques » que l'Église aurait immédiatement condamnés dans ces traités écrits par des médecins savants, dédiés très souvent à de hauts personnages et destinés à une large diffusion. On pourrait, en revanche, s'attendre à trouver là (si l'on adopte l'hypothèse d'un effondrement de l'édifice théorique médical) des traces de magie para-religieuse, c'est-à-dire des utilisations à moitié superstitieuses de prières, à la façon des charmes de la magie monastique et populaire du haut Moyen Âge, comme on en trouvait encore des traces dans certains cas d'école comme l'épilepsie (ce qui n'est évidemment pas la même chose que la magie savante théurgique ou angélique, franchement hétérodoxe)[25]. Ce ne semble pas être le cas, ce qui renvoie, au demeurant, à un autre trait distinctif du discours médical : la part relativement restreinte faite à la notion de châtiment divin (à moins que la cause divine ne soit elle-même intégrée à l'étiologie scientifique comme cause lointaine, ce qui la neutralise).

Au milieu des conseils prophylactiques souvent ordonnés suivant les « six choses non naturelles », et les prescriptions thérapeutiques, il faut donc guetter des formes de magie, pour ainsi dire, moins explicitement magique : c'est-à-dire les procédés empiriques, les *empirica*, ayant une part de merveilleux. Dans un contexte d'appel d'urgence venu de la pratique et peut-être d'inadéquation patente entre les procédés méthodologiquement déductibles des principes galéniques et la présence subite et implacable du fléau, le recours aux *empirica* a pu apparaître comme une voie particulièrement tentante. Mais, là encore, il faut cerner de près la nature de ces *empirica*. Depuis ses origines, en effet, la médecine scolastique avait intégré toute une série de médicaments empiriques dont la vertu ne pouvait être connue que par l'expérience (et donc par la tradition) et non par la doctrine galénique des complexions (agencement des qualités froide, chaude, sèche et humide). Pour ce faire, les médecins disposaient d'une notion susceptible d'intégrer l'inexpliqué à une explication rationnelle : la notion de forme spécifique. Celle-ci est définie par Avicenne comme la forme qui n'est pas la combinaison des

25. Voir note 1.

qualités premières, mais une forme qui transcende la complexion dont elle est issue[26]. La notion de forme spécifique permettait ainsi de rendre compte de phénomènes physiques comme la vertu attractive de l'aimant sur le fer, ou de phénomènes médicaux comme la vertu attractive de l'humeur cholérique qui était prêtée à la rhubarbe ou encore celle de la thériaque, ce mélange complexe ayant des vertus médicinales très étendues. D'une certaine manière, la « forme spécifique » permettait d'expliquer ce qu'on ne pouvait pas expliquer ; elle permettait de ne pas déroger à la chaîne explicative en encadrant par cette notion (en fait assez vide) le phénomène qui défiait le cadre explicatif dominant[27].

On ne s'étonnera donc pas que la peste, qui se posa comme un défi pour les médecins, fût expliquée très souvent en recourant à cette notion. Ainsi, la corruption de l'air rendue responsable de l'épidémie était la plupart du temps considérée comme une altération substantielle de l'air ambiant : « nous croyons », écrivent les médecins parisiens consultés en 1348, « que la présente épidémie ou peste provient d'un air corrompu en sa substance et non seulement altéré en sa qualité »[28]. En d'autres termes, cette corruption de l'air correspond à une modification ayant trait à sa forme substantielle – la forme substantielle étant un peu ici un doublon de la forme spécifique[29].

Dans les écrits sur la peste, on rencontre de nombreux cas de prescriptions de pierres précieuses : émeraudes, escarboucles etc. Dans la consultation parisienne de 1348 on lit que « l'émeraude est aussi un médicament remarquable contre tout poison »[30]. Or l'action de l'air corrompu sur le corps était fréquemment assimilé à une forme d'empoisonnement. Sans doute faut-il faire déjà une distinction, attestée dans les écrits sur la peste eux-mêmes, entre les gemmes censées être utilisées par voie interne (*ab intra*) et celles qui doivent être utilisées par voie externe (*ab extra*).

1. Les gemmes utilisées par voie interne se confondent en quelque sorte avec les médecines ordinaires agissant par leur forme spécifique. Ce sont,

26. AVICENNE, *Canon*, Liber I, Fen II, Doctrina II, Summa I, cap. 15, Venise, 1505, f° 30r°a. Sur la forme spécifique, voir par ex., B. P. COPENHAVER, « Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De vita* of Marsilio Ficino », *Renaissance Quarterly*, 37, 1984, p. 523-554.

27. N. WEILL-PAROT, « Encadrement ou dévoilement : l'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon », *Micrologus* (à paraître).

28. I. 2, E. H. REBOUIS éd., *Étude historique...*, *op. cit.*, p. .

29. Voir J. ARRIZABALAGA, « Facing the Black Death... », *loc. cit.*, p. 259-264 ; sur l'identification possible ou non de la forme substantielle avec la forme spécifique, voir M. R. MCVAUGH, « The Development of Medieval Pharmaceutical Theory » = introduction à ARNALDI DE VILLANOVA, *Opera medica omnia*, II. *Aphorismi de gradibus*, M. R. MCVAUGH éd., Grenade-Barcelone, 1975, p. 84, p. 19 note 11 ; B. P. COPENHAVER, « Scholastic Philosophy... », *loc. cit.*, p. 541 et note 48 ; E. KARGER, « Richard Rufus's Account of Substantial Transmutation », *Medioevo*, 27, 2002, p. 165-189 (je remercie Irene Caiazzo de m'avoir indiqué cet article éclairant) ; T. DAGRON, « La doctrine des qualités occultes dans le *De incantationibus* de Pomponazzi », *Revue de métaphysique et de morale* (à paraître : je remercie l'auteur de m'avoir offert la possibilité de lire cet article avant sa parution).

30. II. 2, E. H. REBOUIS éd., *Étude historique...*, *op. cit.*, p. 126 : « Smaragdus est etiam insignis medicina contra omne venenum. »

par exemple, des diamants réduits en poudre et destinés à être ingérés dans un mélange. Les occurrences sont très nombreuses dans la littérature des écrits sur la peste. Ainsi, dans nombre d'entre eux, l'émeraude est considérée, parmi les médecines cordiales, comme une « thériaque remarquable » contre tous les poisons[31]. On trouve, par exemple, dans le traité sur l'épidémie de Jean de Bourgogne (au XIVe siècle), après la description d'une recette d'un électuaire : « Si “le malade” est riche, on doit ajouter des perles, de l'or en “minces” feuilles, de l'argent pur, des hyacinthes, des émeraudes et de la corne de cerf »[32].

On ne saurait mieux résumer la fonction d'ingrédients qui est assignée à ces gemmes, leur place particulière venant au fond de leur coût élevé qui en fait des médecines pour riches (une précision récurrente dans les écrits sur la peste). Leur action est expliquée comme une opération par la forme spécifique ou, comme on le trouve souvent formulée, *a tota proprietate*, par leur propriété tout entière. Que ce soit donc par le mode d'administration (la voie orale), par le mode d'action envisagé (la forme spécifique) ou par l'inscription dans le cadre étiologique de la peste (la préservation contre l'air empoisonné notamment), on peut dire que l'usage des pierres précieuses *ab intra* ne déroge pas vraiment à la méthode ordinaire de la médecine savante[33].

2. Mais on franchit indéniablement un seuil quand on aborde l'utilisation *ab extra* des pierres précieuses. Dans son *Regimen in pestilencia* compilé en octobre 1378, après avoir présenté les six choses non naturelles dont il faut tenir compte pour se préserver de l'épidémie, le médecin Cardo de Milan aborde le *regimen medicinarum*, c'est-à-dire les médicaments à prendre par voie interne (*interius sumendarum*), puis ceux qui sont « approchés de l'extérieur » (*exterius approximatis*). Dans ces derniers, il aborde d'abord les parfums (*odoramenta*), puis en vient aux gemmes. C'est ainsi qu'il indique qu'un homme riche devra porter au doigt une escarboucle ou un rubis, puisque ces gemmes ont la vertu d'éloigner l'air et les vapeurs empoisonnées. Il renvoie plus généralement à d'autres pierres précieuses en se référant au *De mineralibus* (*Des minéraux*) d'Albert le Grand[34]. Ce sentiment d'une

31. *Regimen praeservativum a pestilencia ex purificacione aeris*, *AGM*, 11/1-2, 1918, n° 110, p. 66, l. 285 : « Smaragdus inter omnes medicinas cordiales est insignis tyriaca contra omne venenum » ; *Compendium epidemiae*, *AGM*, 11/3-4, 1919, n° 122, l. 385 : « Smaragdus insignis tiriace contra omne venenum est. »

32. K. SUDHOFF éd., « Pestschriften... », *AGM*, 5, 1912, n° 27, p. 77-80, l. 214 : « Si dives fuerit, debent poni cum hiis margaritae, aurum foliatum, argentum purum, iacincti, smaragdi et os de cornu cervi [*plutôt que* cordecervi] ». Sur les problèmes liés à l'identité de ce personnage (en particulier les débats autour de son hypothétique identification avec Jean de Mandeville) : E. WICKERSHEIMER, *Dictionnaire*, *op. cit.*, I, p. 369-370 ; D. JACQUART, *Supplément* [au *Dictionnaire*... de Wickersheimer], Genève, 1979, p. 147-148.

33. Je suis reconnaissant à Mme D. Jacquart d'avoir attiré mon attention sur ce point il y a quelques années lorsque je préparais l'article « Médecine » pour le *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*.

34. K. SUDHOFF éd., « Pestschriften... », *loc. cit.*, *AGM*, 6, 1913, n° 45 [Munich, Bayerishe Staatsbibliothek, lat. 323, XIVe siècle], p. 317-328, p. 325, l. 352-357 : « Item de carbunculo et rubino. Similiter quilibet magnificus et potens debet portare in digito carbunculum vel rubinum,

différence entre l'utilisation *ab intra* et *ab extra* n'est pas une impression de lecteur moderne, les auteurs médiévaux ont bien conscience eux aussi de se trouver, dans le second cas, devant un phénomène qui étonne, qui tient du merveilleux (comme, du reste, la vertu attractive de l'aimant) ; en effet l'action à distance dissimule (de façon pour ainsi dire immédiatement visible) les modalités de l'opération effectuée, ce qui est un des éléments de la définition des opérations magiques au sens large. Du reste, l'explication par la forme spécifique permet là encore d'intégrer le phénomène au cadre explicatif global. Un auteur aussi scrupuleux que Thomas d'Aquin ne paraît pas nier théoriquement le pouvoir de ce qu'on peut appeler les amulettes, c'est-à-dire de choses naturelles ou de parties de choses naturelles (pierres précieuses, membre d'animal, morceau de plantes...)[35]. En somme, l'utilisation d'amulettes dans les écrits sur la peste, est simplement plus merveilleuse dans sa manifestation que l'utilisation *ab intra* des gemmes. Elle non plus ne détruit pas l'étiologie du fléau élaborée par les médecins : il s'agit bel et bien de contrer les vapeurs et l'air empoisonnés rendus responsables de l'épidémie.

Dans un traité de 1405, dans le chapitre consacré aux apostumes (aux bubons), l'auteur signale qu'il ne s'étendra pas à détailler un grand nombre de médicaments étant donné l'urgence dans laquelle se trouvent les médecins. De plus, dans la mesure où les remèdes recherchés échouent souvent, on préférera les procédés communs, qui parmi les simples et les composés moins précieux évacuent la matière de manière sensible ou insensible. Or, après avoir évoqué les ventouses et les sangsues, le médecin décrit un singulier remède :

> <Il faut prendre> un coq noir et vivant déplumé autour de l'anus et ayant l'anus fendu, il faut le mettre sur le bubon et le tenir là pendant un septième d'heure et ensuite l'enlever et mettre de nouveau un autre <coq> de la même manière à <cet> endroit, en continuant pendant toute une journée. En effet, le poison est attiré vers le cœur du coq s'il y a de la <substance> nocive ; voilà pourquoi le coq meurt immédiatement et aussitôt[36].

unum aut plures, quoniam aerem venenosum et vapores fugat. Et aliorum omnium lapidum pretiosorum virtutes dignoscuntur habere secundum venerabilem Albertum *De mineralibus* », *cf.* ALBERT LE GRAND, *De mineralibus*, II.II.3.

35. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, II.II. q. 96, art. 2, ad 1 ; B. P. COPENHAVER, « Scholastic Philosophy... », *loc. cit.*, p. 532.

36. K. SUDHOFF éd., « Pestschriften... », *loc. cit.*, *AGM*, 11/3-4, 1919, nos 114-115 (*Tractatus de peste sananda ad rectores Erfordienses*, rédigé à Erfurt en 1405, conservé dans le manuscrit Wolfenbüttel, Herzoglichen Bibliothek Helmstedter 783, f° 13r°-24v°), p. 75-92, p. 85-86, l. 410-415 : « Tercium est gallus niger vivus circa anum deplumatus et ano ipso fisso poni expedit supra tumorem et ibi teneri per septimam partem unius hore et tunc removeri et alius loco ipsius iterum eodem modo reponi continuendo per unam totam diem ; attrahitur enim venenum ad cor galli, si assit nocivum, ideoque gallus subito et statim moritur. » Sur un procédé voisin, l'utilisation comme cataplasmes d'escargots vivants appliqués sur les bubons, voir D. LE BLÉVEC, « Un Médecin vivarois à la cour pontificale d'Avignon : Raimond Chalmel », *Revue du Vivarais*, 90, 1986, p. 13-24, p. 24 (je remercie l'auteur de m'avoir signalé ce dernier procédé).

La présence du coq noir et du chiffre sept a évidemment de quoi intriguer – sans parler du procédé lui-même, qui exigerait 168 coqs. Pourtant l'explication qui est donnée peut très bien mettre en jeu simplement la notion de propriété spécifique. Le corps du coq a la vertu d'attirer à lui le poison qui s'est fixé dans le bubon du pestiféré.

3. Évidemment un autre seuil est à nouveau franchi quand on aborde le domaine des opérations artificielles proprement magiques, telle la fabrication des talismans. On peut définir un talisman comme une chose artificielle ayant reçu une forme ou une figure et dont le pouvoir magique est censé advenir, au moins en partie, grâce à l'intervention artificielle du magicien. Thomas d'Aquin dénonce comme démoniaque tout talisman, c'est-à-dire toute figure artificielle utilisée dans une opération magique ; Albert le Grand, lui, parvient à envisager l'existence d'un talisman naturaliste (qu'on appelle ailleurs « image astrologique »)[37]. Trouve-t-on des talismans dans les traités sur la peste ? Jean-Noël Biraben a, en effet, rassemblé des témoignages d'usages populaires de talismans au temps du fléau[38]. Cette dérive talismanique a-t-elle aussi affecté les médecins eux-mêmes ?

J'ai pu rassembler quatre mentions de sceaux astrologiques dans les écrits sur la peste. Les sceaux astrologiques sont une forme particulière de talismans astrologiques : ils représentent sur une médaille la constellation sous laquelle ils ont été fabriqués et sont censés avoir alors été dotés de vertu par l'influence de cette constellation et des autres configurations astrologiques. Outre une référence purement théorique chez Maino de Maineri, on trouve dans un traité de 1349 conservé à Erfurt un sceau du Lion prôné pour s'opposer directement à la cause céleste, et surtout deux références au sceau du Serpentaire pour se prémunir contre l'air empoisonné : chez Gentile da Foligno (1348) et Antonio Guaineri (av. 1440)[39].

Le cas du *Contra pestilentiam* du médecin Gentile da Foligno est particulièrement significatif : il s'agit de l'un des tous premiers écrits sur la Peste noire. En se référant au *De venenis* de Pietro d'Abano, il explique que si l'on grave dans une hématite la figure de la constellation du Serpentaire (« un homme ayant le genou fléchi ceint d'un serpent, dont la main droite tient la tête et la main gauche la queue ») et que l'on monte cette pierre gravée sur un anneau d'or en insérant sous elle une racine de serpentaire, l'anneau ainsi constitué préservera celui qui le portera « de tout poison aussi

37. N. WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques » en Occident. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIᵉ-XVᵉ siècle)*, Paris, 2002, p. 223-302. (Pour une définition générale des talismans, v. notamment B. COPENHAVER, *loc. cit.*)

38. J.-N. BIRABEN, *Les Hommes et la peste...*, *op. cit.*, II, p. 58-62.

39. N. WEILL-PAROT, *Les « images astrologiques »...*, *op. cit.*, p. 591-570 : R. SIMONINI éd., *Maino de Maineri e il suo Libellus de preservatione ab epydimia*, Modène, 1923, p. 15 ; *Quaeritur primo quae sint egritudines nunc currentes...*, K. SUDHOFF éd., *AGM*, 11, 1918, n° 107, p. 51-44 ; GENTILE DA FOLIGNO, *Contra Pestilentiam*, s.l.n.d. [Pellechet, n° 5021], b 2*v.* ; ANTONIO GUAINERI, *De peste*, II.2.2, Venise, 1517, f° 105v°a. (A. M. CAMPBELL, *The Black Death...*, *op. cit.*, p. 16 et 71, avait déjà relevé les talismans dans le deuxième et le troisième de ces écrits).

bien de celui de l'air pestilentiel que de celui d'un minéral... ». Or une analyse précise permet de conclure que ce procédé évoqué au milieu de médecines reposant sur l'utilisation de la forme spécifique (comme la poudre d'émeraude) ne constitue pas, non plus, un cas de court-circuitage de la rationalité scolastique médicale. Gentile procède au contraire à une adaptation parfaitement méthodique d'un procédé qu'il tient d'une autorité médicale : Pietro d'Abano. Ce dernier avait repris à un texte traditionnel (le *De lapidibus* d'Azareus) l'*empiricum* de la figure du Serpentaire qui, gravée dans une hématite et portée dans un anneau d'or selon les conditions évoquées plus haut, devait lutter contre tous les poisons[40]. Or Gentile est confronté à une maladie (la peste) qui est interprétée comme un empoisonnement de l'air ; il est donc logique d'utiliser ce procédé pour se prémunir de l'air empoisonné responsable de l'épidémie. Du point de vue de l'étiologie, du respect de l'autorité, et des règles déductives, Gentile en prônant l'utilisation du sceau du Serpentaire respecte en tout point le cadre rationnel de la médecine scolastique.

Mais d'une façon générale, l'utilisation de sceaux astrologiques est relativement rare dans les traités sur la peste. Si le champ médical a enregistré une inflexion significative vers l'occulte, c'est plutôt indirectement qu'il faut en attribuer une part de responsabilité à l'épidémie. En effet, à partir du XIVe siècle se multiplient les traités sur les poisons. Souvent dédiés à de hauts personnages, ils énumèrent les poisons, les antidotes et donnent d'autres conseils pour éviter les empoisonnements (comme le fait d'observer l'attitude du serviteur qui sert les mets à déguster). Il me semble que cette multiplication est à attribuer, en partie au moins, à l'épidémie de peste et à l'étiologie alors en vigueur qui en faisait un empoisonnement de l'air. La peste avait bel et bien amené l'obsession du poison, et la multiplication des écrits sur les poisons en témoigne. Or dans ces écrits sur les poisons, on trouve un grand nombre d'*empirica* merveilleux (davantage, en réalité, que dans les écrits sur la peste). Et pour des raisons liées aux sources (Azareus, Albert le Grand, Pietro d'Abano et Arnaud de Villeneuve) on trouve très fréquemment le sceau du Serpentaire[41].

40. GENTILE DA FOLIGNO, *Contra Pestilentiam*, *op. cit.*, f° b 3 *v.* [= p. 22] : « Nona medicina optima habita in Libro Persarum regum, et auctoritate Conciliatoris est quod si inculpiri feceris in lapide emathitis virum genuflexum cinctum serpentem cuius caput teneat dextera manus et caudam sinistra, et posueris lapidem hunc in anulo aureo, et sub lapide posueris radicem serpentarie tecumque portaveris hunc anulum, ab omni veneno te preservat tam aeris pestilentialis quam alterius minere... ». *Cf.* PIETRO D'ABANO, *De venenis*, cap. 4, dans ID., *Conciliator*, Venise, 1565, f° 264v°b-265r°a : « Aliud est etiam quod scriptum est in libro regum Persarum, quod si sculpire feceris in lapide haematitis virum genuflexum cinctum serpente, cuius caput teneat dextra manus et cauda sinistra, posuerisque hunc in aureo annulo, et sub lapide posueris radicem serpentariae tritam, portaverisque hunc annulum, ab omni veneno praeservat. Quod quidem ego quandoque praeparari feci, et ad praedictum usum servari. » Ce « Livre des rois de Perse » correspond au *De lapidibus* attribué à *Azareus*, comme je l'ai montré : N. WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques »*..., *op. cit.*, p. 115-116 et 529-530.

41. N. WEILL-PAROT, *Les « Images astrologiques »*..., *op. cit.*, p. 575-588. Sur la question politique et juridique des empoisonnements, voir F. COLLARD, *Le Crime de poison au Moyen Âge*, Paris, 2003.

Quoi qu'il en soit, paradoxalement, loin de témoigner d'une tentation de l'irrationnel, la présence des éléments magiques que l'on trouve dans les écrits sur la peste attestent au contraire la vigueur persistante de l'aptitude des médecins à trouver des solutions rationnelles face au fléau en restant dans le cadre rigoureux de leur discipline. Sans doute, que ce fût à travers la croissance relative de la part de l'astrologie ou de celle des *empirica*, ou bien encore à travers l'essor concomitant des traités sur les poisons qui prônaient en abondance les procédés empiriques plus ou moins merveilleux, la peste contribua-t-elle pour une part à fissurer l'édifice de la médecine scolastique ; mais, là comme dans le domaine démographique, la peste joua plus un rôle de catalyseur que de déclencheur de phénomènes.

Face au défi que représenta la peste, qu'il s'agît de proposer une étiologie où intervenaient les astres ou de prescrire des moyens de s'en préserver ou de la guérir, y compris avec des *empirica* merveilleux, les médecins de la fin du Moyen Âge surent raison garder.

Nicolas WEILL-PAROT, Université Paris-VIII, Département d'Histoire, 2 rue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis cedex 02

La rationalité médicale à l'épreuve de la peste : médecine, astrologie et magie (1348-1500)

Confrontée à la nouveauté que constitua l'arrivée de la peste en Occident, la médecine savante fut apparemment mise à rude épreuve. Son inadéquation n'était-elle pas visible face à ce défi pratique ? Pourtant, l'étiologie astrologique du fléau resta assez strictement naturaliste (la grande conjonction de 1345 fut considérée comme la cause de la putréfaction de l'air tenue elle-même pour responsable de la Peste Noire de 1348). Quant au recours aux *empirica* merveilleux ou magiques, il fut relativement limité et toujours encadré par une logique d'application respectueuse de la théorie médicale : qu'il s'agisse des gemmes ingérées comme des médicaments ou bien portées en amulettes, ou même des sceaux astrologiques talismaniques.

Médecine savante – peste – rationalité – magie – astrologie

The medical rationality faced with the plague : medicine, astrology and magic (1348-1500)

Facing the novelty created by the advent of the Plague in Western Europe, learned medicine was apparently put to the test. Was not obvious its inadequacy to the practical challenge ? Yet, the astrological aetiology of the scourge remained quite strictly naturalistic (the great conjunction occuring in 1345 being the cause of the putrefaction of the air responsible for the Black Death in 1348). Concerning the use of marvelous or magical *empirica*, it was rather limited and always framed by a logical and respectful applying of the medical theory, as shown by the gems ingested as medicines or carried as amulets, or even astrological-talismanic seals.

Learned medicine – plague – rationality – magic – astrology

Médiévales 46, printemps 2004, p. 89-108

Joseph ZIEGLER

MÉDECINE ET PHYSIOGNOMONIE DU XIVe AU DÉBUT DU XVIe SIÈCLE

Un examen physiognomonique de Charles VIII

Une grosse tête et un nez aquilin qui est extraordinairement grand ; des lèvres délicates, un menton quelque peu arrondi et fendu, de grands yeux qui sont un peu globuleux ; un cou raide et court ; une poitrine et un dos larges ; une partie supérieure de l'abdomen assez large (ou la zone située entre les côtes et le nombril) ; un ventre bien charnu, des fesses assez grosses, des hanches étroites, des jambes fines et assez longues. Au sujet des pieds, je n'ai rien à dire.

Comparant proportionnellement tous les organes, j'ai dit : ce grand roi aura une vie courte et les raisons de sa mort prochaine sont la matière catarrheuse [1] ou une matière similaire... Et j'ai fait ce [rapport] au seigneur illustre, notre seigneur Giovanni Bentivoglio, même si d'autres ont prédit qu'il mourrait de poison (à un moment imprévisible).

Mon raisonnement était [le suivant] : dans la mesure où la [combinaison d'] une grosse tête, d'un nez gros et d'une poitrine ample était le signe d'une abondance de matière désordonnée et indigeste, alors la vertu régulatrice ne pouvait gouverner tout le corps en raison de sa composition déséquilibrée. Puisque chaque signe est représentatif de ce qui est signifié par lui, ce défaut dans les hanches signifie que la vertu du cerveau est faible et conduit à une complexion déséquilibrée des nerfs et à une incapacité des organes de gouvernement, dont la disharmonie empêche qu'il vive longtemps.

En outre, il était lascif. La raison est la même que la précédente ; l'aliment qui aurait dû être converti en hanches et en jambes était converti en sperme [2].

1. Selon Hippocrate, cela était causé par un écoulement de fluides venus de la tête jusqu'à la bouche, puis jusqu'aux poumons ; selon la médecine moderne, cela dénote une inflammation de la muqueuse, voir Y. LABANDE-MAILFERT, *Charles VIII*, Paris, 1986, p. 452-459 spéc. p. 455-456.

2. La source de cette croyance à propos du lien entre des jambes fines et la luxure se trouve dans le chapitre 46 du traité pseudo-aristotélicien, *Physiognomonie* dans *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, éd. R. FÖRSTER, t. 1, Leipzig, 1983, p. 55-57 (désormais cité *SPGL*). La notion selon laquelle des jambes fines seraient directement liées à la transformation de l'aliment en semence, au lieu de son maintien dans les organes, était courante dans la physiognomonie du XVe siècle. Voir par exemple ROLAND L'ESCRIPVAIN (ROLANDUS SCRIPTORIS),

Il était de la nature que l'on a décrite, mais [en plus], il y avait en lui un déséquilibre mineur affectant les organes qui maintiennent la chaleur dans le cœur et il était de couleur livide, ce qui par accident était le signe d'un gouvernement du froid et de la mélancolie. De même, le nez aquilin supprimait dans une certaine mesure [sa santé]. Ses yeux proéminents signifiaient que le ventricule frontal de son cerveau était flegmatique, de sorte que cela renforçait [sa tendance] à une vie courte. Et ainsi ce roi mourut en effet, après peu de temps, comme cela avait été prédit[3].

Dans les mois qui précédèrent avril 1498, le chirurgien et médecin bolonais, Bartolomeo della Rocca Coclès[4], participa (avec d'autres) à la préparation d'une liste de prédictions relatives aux espérances de vie de différentes personnalités pour Giovanni Bentivoglio, dictateur de Bologne et père de son patron Alessandro Bentivoglio. En tête de liste, figurait une prédiction concernant le roi de France Charles VIII, âgé de 28 ans, qui, entre l'été 1494 et l'automne 1495, s'était lancé dans une invasion de l'Italie, qui devait déclencher une série de séismes politiques dans la péninsule[5].

En 1504, Coclès publia son très célèbre *compendium* de physiognomonie intitulé *Chiromantie ac physionomie anastasis*[6]. Au chapitre 15 du livre II, à propos du nez aquilin[7] et de sa signification (essentiellement, un signe positif d'héroïsme et d'une complexion chaude et colérique), Coclès nous dit comment, pour produire la prédiction, on lui avait fourni un tableau dépeignant le roi de France. Il raconte aussi qu'il avait interrogé un frère ermite qui avait apparemment vu le roi durant sa campagne d'Italie et qui pouvait

Reductorium phisonomie, Lisbonne, Bib. Ajuda, ms. 52 XIII 18 (désormais cité ROLANDUS), f° 207r°.

3. Voir annexe 1. Pour d'autres descriptions de l'apparence de Charles, d'après des sources littéraires et iconographiques, voir Y. LABANDE-MAILFERT, *Charles VIII et son milieu (1470-1498) : la jeunesse au pouvoir*, Paris, 1975, p. 152-159 ; I. CLOULAS, *Charles VIII et le mirage italien*, Paris, 1986, p. 38-42 ; A. DENIS, *Charles VIII et les Italiens : histoire et mythe*, Genève, 1979, p. 119-126 (p. 119 plus spécialement). Les descriptions sont différentes mais la plupart sont unanimes à parler de la laideur de Charles, de sa grosse tête et de ses grands pieds (certains rapportent qu'il avait des pieds palmés), un nez crochu et une petite stature, ce qui provoquait quelque déséquilibre entre ses jambes et sa tête.

4. *Dizionario biografico degli italiani*, t. 6, Rome, 1989, p. 302-306 ; P. ZAMBELLI, « *Aut diabolus aut Achillinus*. Fisionomia, astrologia e demonologia nel metodo di un aristotelico », *Rinascimento*, n.s. t. 18, 1978, p. 59-86, spéc. p. 79-86.

5. À propos de la scène politique italienne durant la campagne française de 1494-1495, voir la série d'articles de D. ABULAFIA dir., *The French Descent into Renaissance Italy 1494-95 : Antecedents and Effects*, Aldershot, 1995.

6. *Bartholomei Coclitis Chiromantie ac physionomie anastasis cum approbatione magistri Alexandri de Achillinis*, Bologne, 1504 (désormais cité sous COCLÈS).

7. Dans les textes classiques de physiognomonie, un nez aquilin dénote la magnanimité. Voir par exemple ROLANDUS, f° 105v°. Depuis l'Antiquité, le nez aquilin caractérise, comme de juste dans l'iconographie, les souverains. Sergius Galba en est le plus célèbre exemple et pour le XVe siècle, le modèle est Alphonse V d'Aragon, roi de Naples. Voir K. ANDRES, *Antike Physiognomie in Renaissanceporträt* (Europäische Hochschulschriften : Reihe 28, Kunstgeschichte, t. 341), Francfort s/Main, 1998, p. 150-151.

fournir à Coclès des informations sur la composition d'ensemble du corps du monarque.

Cette description est suivie par un portrait physiognomonique peu flatteur de Louis XII, roi de France et successeur de Charles VIII en avril 1498, dont le corps, essentiellement colérique, ne laissait aucune place pour quelque sorte de louange que ce soit et ne permettait qu'une censure sévère de ses vices. Lui aussi avait un nez peu discret avec des narines gonflées et hautes – un signe que même un simple amateur de physiognomonie associait à une nature bestiale caractérisée par une cruauté sauvage [8]. Coclès ne vécut pas assez pour faire face à l'embarras qu'aurait pu lui causer sa prophétie non réalisée, selon laquelle Louis mourrait vite ; en réalité, ce dernier vécut jusqu'en 1515, il fut profondément mêlé aux affaires de politique intérieure italienne et fut un agent influent de la chute des Bentivoglios en 1506. Coclès fut assassiné quelques mois après la publication de son livre en 1504, peut-être à l'instigation de l'un des personnages qu'il avait fortement critiqués dans son livre, qui est rempli d'exemples nommément désignés illustrant des types physiognomoniques, empruntés à la vie politique italienne contemporaine et à l'Église romaine [9]. Vilipendant tous les responsables de la crise italienne autour de 1500, il ne se gêne pas pour donner des descriptions physiognomoniques acerbes de chefs de l'Église de son temps, parmi lesquels le pape Alexandre VI et son fils Cesare Borgia, le *Spurius Maximus* (le plus grand bâtard). Ces deux-là portent sur leur visage l'un des signes fondamentaux de la fraude et de la tromperie, à savoir une couleur rouge foncé, presque pourpre, sur le nez et les joues. Ce type de rougeur de la peau était le résultat d'un excès de combustion interne, en particulier celle de l'esprit animal, qui engendrait une tendance à la traîtrise, à la luxure, à la violence et à toute autre sorte de cruauté [10].

Outre qu'ils illustrent deux usages pratiques possibles des examens physiognomoniques autour de 1500 (le premier est une prédiction à propos de

8. *Cf.* le portrait physiognomonique de Louis XII dans COCLÈS II, 15. Dans les traités de physiognomonie, des narines retroussées ou ouvertes signifiaient une propension aiguë à la colère. Voir par exemple ROLANDUS, f° 106r°. À propos de Louis qui, au moment de son accession au trône, était le troisième plus âgé parmi les 32 rois de France d'Hugues Capet à Louis XVII, et qui apparaissait aux observateurs un peu usé, souvent frappé par de fortes fièvres ou par un goitre exophtalmique, voir F. J. BAUMGARTNER, *Louis XII*, New York, 1994, p. 55-57.

9. Le livre de Coclès, qui est rempli de violentes attaques contre l'Église romaine, figure à partir du milieu du XVIe siècle dans la plupart des index de livres interdits. F. H. REUSCH éd., *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen, 1886, p. 151 (dans les index de Milan et Venise de 1554, Coclès apparaît dans une liste qui concerne des hérétiques) ; p. 180 (l'index de Paul IV à partir de 1559) ; p. 217 et p. 389 (les index respectifs de l'Inquisiteur Général espagnol de 1559 et de 1589) ; p. 389 et p. 541 (l'index de Clément VIII de 1596) où le titre du livre de Coclès apparaît dans son entier.

10. *Cf.* COCLÈS I. 40. Pour l'arrière-plan politique de l'aversion de Coclès pour Alexandre VI et Cesare Borgia, voir C. M. ADY, *The Bentivoglio of Bologna : A Study in Despotism*, Oxford, 1937, p. 118-133 ; *Bentivolorum magnificentia : principe e cultura a Bologna nel Rinascimento*, B. BASILE éd., Rome, 1984.

l'espérance de vie – en l'occurrence, celle d'un chef étranger hostile – et le second, un instrument de persuasion dans une rhétorique et une polémique politiques), les sentiments anti-français de Coclès nous permettent de reconstruire les aspects pratiques d'un examen physiognomonique à cette époque. Le physiognomoniste qui avait besoin d'analyser les signes présents sur tout le corps (et non seulement sur le visage), n'avait pas à se livrer à un examen direct du sujet de l'enquête. Il pouvait parvenir à un jugement valide en utilisant un portrait de la personne, corroboré par des témoins oculaires. Mais l'exemple décrit plus haut est un cas unique, puisque le physiognomoniste était dans l'incapacité de rencontrer la personne étudiée. Les aspects pratiques ordinaires de la science physiognomonique sont révélés au chapitre 54 du livre II du traité de Coclès. Les instructions détaillées qu'il y donne font immédiatement penser à un bilan médical. L'examen physiognomonique (Coclès mentionne précisément ici l'examen d'esclaves ou de serviteurs avant de les acheter, et de candidats pour une possible adoption) était accompli sur un sujet nu [11]. Si l'examen du corps nu était impossible, on pouvait toujours pratiquer une analyse physiognomonique valide en partant des épaules vers le haut du corps, reportant à plus tard l'examen des autres organes. Il était important d'inclure un examen oral, c'est-à-dire d'entendre parler le sujet, puisque la manière de parler et d'énoncer les mots était hautement significative du caractère de la personne (chaque traité de physiognomonie comprenait un chapitre sur la voix). Un examen de la texture, de la couleur, de la quantité et de la forme des cheveux ouvre le bilan physiognomonique. Puis, en passant la main sur la tête, on peut examiner sa composition, sa forme et les proportions du cou. Ensuite on vérifie le front puis on procède à l'examen de la qualité, de la couleur et de la position des yeux. Ces deux organes sont indicatifs du pouvoir intellectuel, qui est représenté par la partie frontale. L'étude du mouvement des yeux, de même que celle de la démarche de tout le corps, est nécessaire pour un examen physiognomonique convenable. Juger sur la base d'un seul signe n'est pas raisonnable. Comparer une variété de signes tout en les ordonnant selon leur importance relative (les yeux comme fenêtres de l'âme étaient crédités de bien plus de signes physiognomoniques que tout autre organe du corps) est nécessaire pour déterminer de manière valide leur degré de signification. Cela doit être suivi par un contrôle des signes relatifs à la main (mère de tous les organes, *organum organorum*, selon le chapitre 32), à la poitrine, aux épaules, aux jambes et aux pieds, au ventre et aux fesses, en tenant présent à l'esprit que seule une approche comparative qui tient compte de la qualité et du contexte, et non de la quantité de signes, peut garantir un jugement correct. Dans ce processus, les signes qui sont le résultat de conditions liées à l'environne-

11. Voir par exemple les illustrations du *Liber phisonomie* de Michel Scot, dépeignant des patients tout nus lors de l'examen physiognomonique dans le manuscrit de Londres, Wellcome Library, ms. 501, f° 47r° et 57v°, datable de 1400 environ.

ment (climat, variations régionales, qualité de l'air) et aux habitudes avaient une signification physiognomonique moindre, s'ils en avaient.

Des instructions pratiques spécifiques pour l'examen des mains apparaissent aussi dans les discussions de chiromancie qui sont devenues des parties intégrantes des traités de physiognomonie de la fin du Moyen Âge, puisque la chiromancie est « véritablement une partie de la physiognomonie » [12]. Un examen convenable de chiromancie (à partir de la main droite pour les hommes et de la gauche pour les femmes) doit être précédé par un lavage minutieux des mains dans une eau tiède, en les frottant pour les rendre propres, et suivi d'un séchage approfondi. Seul ce procédé dévoile les lignes de la main, permettant un examen convenable. Celui qui en est l'objet devrait être en période de jeûne car la nourriture affecte la couleur des lignes (l'une des catégories fondamentales de l'analyse) et remplit les veines de sang. En outre, le physiognomoniste devrait s'abstenir d'examiner les mains d'une personne agitée par l'émotion (par exemple celle qui se trouve dans un accès de colère). Mieux vaut attendre que la personne redevienne joyeuse et ravie et se soit remise de la pression émotionnelle, car les émotions contingentes altèrent la couleur naturelle des lignes recherchées par le physiognomiste qui pratique un examen de chiromancie [13]. Il est particulièrement mis en garde contre l'examen d'une main qui a été affectée par le travail (*labor*) qu'accomplit le sujet de l'examen. La main renseigne beaucoup sur les vertus (telles les qualités qui accompagnent le fait d'être juste, tempéré, vigoureux, en bonne santé, chaste ou vierge), sur les émotions (comme la colère, la tristesse, l'amour, la joie, la crainte et l'audace) et sur la fortune à venir (exprimée en richesses et en honneurs), mais elle ne dit rien sur l'inclination pour tel ou tel art, qui ne peut être déduite que de l'analyse de la position de Mercure au moment de la naissance de la personne [14].

Les portraits physiognomoniques de Charles VIII et Louis XII établis par Coclès illustrent le niveau d'imbrication entre la physiognomonie et la médecine autour de 1500. Il est vrai que ce texte fut composé par un membre de la communauté médicale, et l'on pouvait donc s'attendre à y trouver quelque influence médicale. Mais l'introduction de son traité, puis chaque chapitre du livre font apparaître une fusion théorique et pratique complète des deux disciplines. Coclès prêchait, auprès de ses collègues médecins, l'utilité, la nécessité même, d'une physiognomonie pour la médecine, comme le meilleur outil pour déterminer la complexion de la personne, ou d'un organe particulier, et pour déterminer si un signe particulier cache un défaut non naturel (*forma mala nonnaturalis*), c'est-à-dire une pathologie causée par une gestion défectueuse de l'une des choses non naturelles. On peut presque l'en-

12. « Ciromantia... que veraciter est pars phisonomie... », ROLANDUS, f° 139r°. Les chapitres 2 à 29 du troisième traité (f° 142v°-159v°) du *Reductorium* de Roland l'Escripvain constituent un traité détaillé de chiromancie.

13. *Cf.* ROLANDUS, f° 142r°-v°.

14. ROLANDUS, f° 142r°.

tendre dire à ses collègues sceptiques que l'apprentissage et la pratique de l'examen physiognomonique ne peuvent qu'être positifs pour leur pratique médicale en améliorant leur habileté de diagnostic. Cela autorise l'expert à faire des jugements subtils et exacts à propos de la complexion d'un organe ou à propos du tempérament de tout le corps. Pour Coclès, le sens des signes physiognomiques découlait d'une lecture de la réalité humorale et physique qu'ils recouvraient et non de l'autorité des sources physiognomiques qu'il utilisait (dans le cas de Coclès, la physiognomonie pseudo-aristotélicienne, celle de Polémon ou le *Liber compilationis phisonomie* de Pietro d'Abano). Le bilan physiognomonique aboutissait à une information médicale vitale sur le corps examiné, et non seulement à des données sur sa personnalité. En outre, dernier traité d'une longue tradition médiévale de commentaires académiques sur la physiognomonie d'Aristote, la discussion physiognomonique de Coclès s'appuie sur des exemples contemporains que l'auteur a vus ou dont il a fait l'expérience (« sicut vidi/cognoui/percipi *per experientiam* » est une expression récurrente). Le fait de s'attribuer le renouveau de la physiognomonie (*anastasis* qui apparaît dans le titre de son livre) était surtout une assertion rhétorique de sa part. Nul renouveau de la physiognomonie n'a eu lieu autour de 1500 ; il s'agissait plutôt de l'aboutissement d'un long processus par lequel la physiognomonie avait été progressivement réintroduite dans la culture occidentale à partir du début du XIIe siècle [15].

Quel fut l'apport spécifiquement médiéval à l'ancienne science physiognomonique ? Médicalisation et explication causale en sont le meilleur résumé. Par médicalisation, j'entends non seulement le fait que la plupart de ceux qui, au Moyen Âge, ont contribué à la physiognomonie ont prouvé son arrière-plan médical, mais plus particulièrement que les deux disciplines en vinrent à partager une structure théorique commune qui obligea les théoriciens savants de la physiognomonie à présenter leur science en citant des livres médicaux.

La médicalisation de la physiognomonie

Le lien entre médecine et physiognomonie n'est pas une innovation médiévale. La pratique médicale et la physiognomonie ont toujours été liées parce que toutes deux tournaient autour de la sémiotique du corps [16]. Le physiognomoniste a toujours utilisé les mêmes catégories analytiques (couleur, mouvement, forme, texture) qui aident le médecin à atteindre et à déterminer son diagnostic. Les signes physiognomoniques doivent décrypter les condi-

15. *Cf.* U. REISSER, *Physiognomik und Ausdruckstheorie der Renaissance : Der Einfluss charakterologischer Lehren auf Kunst und Kunsttheorie des 15. und 16. Jahrhunderts* (Beiträge zur Kunstwissenschaft, t. 69), Munich, 1997, p. 51-52.

16. Sur la sémiotique médiévale, voir O. RIHA, « Subjektivität und Objektivität, Semiotik und Diagnostik », *Sudhoffs Archiv*, 80/2, 1996, p. 129-149, plus spéc. p. 133-144.

tions pathologiques et doivent être partagés par les médecins qui pratiquent le même type d'examen sur le corps pour révéler les maladies et leurs causes. Selon Carlo Ginzburg, « en restant caché derrière ce modèle symptomatique qui sous-entendait l'analyse des cas particuliers, modèle construit seulement à partir de traces, de symptômes et des signes, on saisit le geste qui est le plus ancien, peut-être, de l'histoire intellectuelle de l'humanité : le chasseur tapi dans la boue, examinant les traces de sa proie »[17]. Le médecin prémoderne n'était pas professionnellement sourd aux sons et empêché de goûter ou de sentir. Il exposait son diagnostic après avoir écouté une respiration sifflante, reniflé des fèces, goûté des urines ou senti le pouls et la chaleur du patient. Dans ce type de connaissances, des facteurs sont en jeu qui ne peuvent être mesurés – une odeur, un regard, une intuition. Cette « intuition primaire » qui trouve ses racines dans les sens n'a rien à voir avec l'intuition extrasensorielle de nombreux irrationalismes contemporains. Elle constitue un lien étroit entre l'animal humain et les autres espèces animales. La grande contribution du Moyen Âge à la physiognomonie serait de l'avoir délivrée de cette étape intuitive, de ce stade conjectural en lui procurant des fondements théoriques fermes.

Les origines de la physiognomonie latine se trouvent pour partie dans le corpus hippocratique et dans les œuvres du médecin et physiognomoniste Loxus. Hippocrate est censé avoir fondé la discipline et inventé le verbe « faire de la physiognomonie »[18]. C'est Galien, dans le *De complexionibus* 2.6 et le *Quod animi mores* 7-8, en s'appuyant sur Aristote et Hippocrate, qui devait apporter à la physiognomonie le point d'appui causal que constitua la théorie des humeurs. Il a noué ensemble les fils des corpus aristotéliciens et hippocratiques afin de fournir une ossature médicale à la physionognomonie dont il semble avoir accepté les principes fondamentaux, mais il a critiqué les physiognomonistes pour n'avoir pas pris en compte la question de la causalité[19]. Mettant en garde les médecins contre l'établissement du diagnostic de la complexion d'une personne sur la base d'un unique signe, il donne ensuite un exemple qui étaye les affinités entre les deux disciplines. Même les physiognomonistes, dit Galien, ne formulent pas un simple jugement sur la base d'un seul signe ; l'expérience le leur a enseigné. Mais ils n'aboutissent pas à une explication causale satisfaisante. Quand ils avancent qu'une poitrine poilue est le signe d'une personne irascible et des hanches poilues celui d'une personne lascive, ils n'identifient pas la cause première

17. C. GINZBURG, « Morelli, Freud, and Sherlock Holmes : Clues and Scientific Method », dans U. ECO et T. A. SEBEOK dir., *The Sign of Three : Dopin, Holmes, Peirce*, Bloomington, 1983, p. 81-118, p. 91 (originellement : « Spie. Radici di un paradigma indiziario », dans *Crisi della ragione*, A. GARGAGNI dir., Turin, 1979, p. 59-106).

18. Voir *SPGL* II, p. 241-249.

19. GALIEN, *De complexionibus* 2.6, dans *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's « De Complexionibus »*, R. J. DURLING éd., *Galenus Latinus I*, Berlin, 1976, p. 84. Voir aussi T. S. BARTON, *Power and Knowledge : Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, 1994, p. 98-99, spéc. p. 170.

dans le lion qui a une poitrine velue et est irascible ou dans la chèvre qui a des hanches velues et est lascive. Ils observent simplement les similitudes comme elles sont ; ils ne se risquent pas aux causes de ce phénomène qui se trouve dans les animaux eux-mêmes. Mais le médecin (*physicus*) essaie de révéler les causes de chaque observation qu'il fait. Chaque complexion doit être analysée *per se* sur la base d'une analyse cumulative de la complexion de chaque organe particulier.

Je n'ai trouvé aucune allusion physiognomonique dans les principaux courants des traités pratiques et théoriques de la médecine savante à partir du XIIIe siècle, ce qui pourrait décourager toute velléité d'éprouver l'hypothèse de liens étroits, tant pratiques que théoriques, entre les deux disciplines. À ma connaissance, un terme dérivant du mot physiognomonie apparaît deux fois dans le *Canon* d'Avicenne. Dans un chapitre dédié à la signification des signes funestes (*De iudiciis signorum malorum*), Avicenne mentionne le médecin physiognomoniste (*medicus physionomicus*). Selon lui, il est nécessaire de distinguer les signes naturels des non naturels qu'on cherche sur le visage, les yeux ou sur n'importe quel autre organe. Il distingue aussi les signes qui résultent d'une conduite accidentelle du patient de ceux qui indiquent une maladie [20]. Coclès aurait cité de manière quelque peu inexacte cette phrase lorsqu'il se plaignait du manque de respect, voire du mépris, de médecins stupides à l'encontre de la physiognomonie. *Necessarium quidem est medico physiognomico* est devenu *necessaria quidem est medico physionomia* [21].

La physiognomonie est citée dans d'autres passages du *Canon*, lorsque Avicenne examine la signification de la taille de la tête, plus précisément de petites personnes, et note que selon le physiognomoniste, de telles personnes sont déloyales, timides, irascibles et indécises [22]. Cette référence marginale à la physiognomonie a été relevée par des commentateurs médiévaux tels Gentile da Foligno et Jacques Despars, qui furent ensuite cités par Coclès dans sa volonté de souligner la pertinence de la physiognomonie pour la médecine et accroître sa légitimité scientifique et médicale [23]. Sur la base de ces réfé-

20. AVICENNE, *Liber canonis* IV.2.1.26, Venise, 1507, f° 424v°a : « Et necessarium quidem est medico physionomico, cum videt in facie et oculo et aliis formam malam non naturalem, et secundum plurimum ut cognoscat in primis, an sit illud naturale secundum illud indiuiduum et iudicium et non iudicet temere pulsu etiam. Et iterum ut cognoscat an illud sit ex egritudine aut ex causa primitiua : fortasse enim eueniet, uerbi gratia, super linguam tinctura mala, et asperitas superflua propter comestionem rei facientis illud, non propter egritudinem ».

21. COCLÈS, II.4. Voir J. THOMANN, « Avicenna über die physiognomische Methode », dans R. CAMPE et M. SCHNEIDER dir., *Geschichten der Physiognomik : Text, Bild, Wissen*, Fribourg-en-Brisgau, 1996, p. 47-64, spéc. p. 62.

22. AVICENNE, *Liber canonis* III.1.10, Venise, 1507, f° 169r°a. Dans son *De animalibus*, Avicenne donne un court survol des signes physiognomoniques liés à la tête, au front, aux sourcils, aux yeux et aux oreilles. Voir *Avicenna de animalibus per magistrum michaelem scotum de arabico in latinum translatus*, Venise, *ca* 1500, f° 3r°.

23. JACQUES DESPARS, « Quarto dicit quod propterea phisionomici qui de moribus hominem iudicant ex phisionomia membrorum dicunt quod homo parui capitis male figurati est perfidus, timidus, velociter irascens et hesitans in rebus videlicet non boni iudicii nec bene electius ; quia

rences, on pouvait enrôler Avicenne pour convaincre les médecins sceptiques de l'utilité de la physiognomonie. Un examen physiognomonique subtil peut révéler au médecin des informations essentielles à propos de la complexion du corps ou d'organes particuliers ainsi que de possibles problèmes de santé du patient.

Malgré le silence des sources médicales, quelques bribes de preuves indirectes semblent signifier peut-être une imbrication pratique et théorique de ces deux sciences. Les débats scolastiques de la fin du XIIIe siècle, qui ont lieu chez les philosophes à propos des principes de la physiognomonie et de sa validité comme science, peuvent suggérer la présence et la participation de médecins à de tels débats. La croyance en une influence réciproque du corps et de l'âme, et l'assertion fondamentale de l'auteur de la *Physiognomonie* pseudo-aristotélicienne selon laquelle les âmes suivent les corps et sont affectées par leurs mouvements, étaient évidemment problématiques pour des chrétiens nourris par la notion selon laquelle les âmes sont de loin supérieures aux corps. Dans ces débats, on citait souvent des autorités comme Galien ou Haly Abbas pour dire que la complexion détermine le comportement humain et, par conséquent, les corps dirigent les âmes. Les arguments en faveur de la supériorité écrasante de l'âme sur le corps étaient principalement d'ordre philosophique. La matière, c'est-à-dire le corps, est toujours ordonnée selon une forme (*materia sic vel sic dispositur propter formam*), et la fin impose toujours sa nécessité aux moyens (*finis imposuit necessitatem et dat rationem hiis que sunt ad finem*). Étant donné que l'âme est à la fois la forme et la fin, elle sera toujours dans une position supérieure à celle du corps. La détermination finale, à savoir le fait que les puissances de l'âme déterminent les dispositions du corps et non l'inverse, ne peut dissimuler la place importante que les médecins et l'argumentation médicale purent prendre dans le débat sur la physiognomonie[24].

Un témoignage codicologique suggère des liens étroits entre la physiognomonie et la pratique médicale[25]. Plusieurs textes physiognomoniques, en particulier la discussion physiognomonique de Rhazès dans le *Liber Almansoris*, apparaissent dans un contexte codicologique qui comprend divers

nec camerule moralium virtutum bene distincte sunt in cerebro parui capitis male figurati, nec spiritus earum satis purificantur transitibus suis propter precipitem ipsorum decursum et paucitatem more sue in eis ex breuitate vie ». *Tertius Canonis Avicennae cum delucidissimis expositoribus Gentile fulginate nec non Jaco. de partibus parisiense*, t. 3, Venise, 1490, f° 26v°b. Gentile ajoute une longue discussion scolastique née de l'apparente contradiction entre l'irascibilité (normalement causée par un excès de chaleur) et la timidité, normalement causée par le froid. Il ne dit rien de tel à propos de la physiognomonie, mais valide d'un point de vue médical son message. *Cf.* COCLÈS, II.3 : « Jacobus quoque de partibus tornacensis maxime laudandus est qui de hac re elegantissime scripsit super primam fen tertii canonis. Et magnum caput quando est cum figura diuersa et cum subtilitate in neruis collum autem viuidum et subtile et similiter in ossibus signum est malitie forme cerebri ».

24. Voir, par exemple, le commentaire de Guillaume d'Aragon sur la *Physiognomonie* du pseudo-Aristote (Paris, BnF, ms. lat. 16089, f° 254r° b-v°b).

25. *Cf.* Annexe 2.

traités sur la sémiotique médicale, la science des symptômes et la nosologie, c'est-à-dire sur l'urine, le pouls, les signes – *de signis* – des maladies à venir et des grossesses, et sur les pronostics généraux. Dans un tel contexte, la physiognomonie est encore présentée comme une autre série de signes que le médecin est supposé connaître, à ceci près que cette fois ils signifient aussi des pathologies liées au caractère.

Les médecins ne sont pas les seuls à avoir eu besoin de connaissances physiognomoniques, les sages-femmes aussi. Michel Savonarole conseille à ceux qui tirent des informations physiognomoniques de la forme et de la taille de la tête de ne pas ignorer que les sages-femmes ont l'habitude, peut-être pour des raisons esthétiques, d'arranger un crâne à la forme défectueuse en exerçant une pression modérée sur les tempes des nouveaux-nés. Elles font cela pour donner à la tête de l'enfant une forme ronde et régulière. Ce type d'ingérence artificielle sape la validité de la tête comme source d'informations physiognomoniques[26].

Deux hommes de science du XIIIe siècle apportèrent de façon indépendante une contribution substantielle à la médicalisation de la physiognomonie. Michel Scot (fortement tributaire du livre II du *Liber Almansoris* de Rhazès) fut le premier à introduire dans le discours physiognomonique de l'Occident médiéval le concept de complexion. Il ne donna aucune explication pour les signes physiognomoniques particuliers, et poursuivit à cet égard la tradition physiognomonique classique qui avait déçu tant d'auteurs, et parmi eux Galien lui-même. Cependant, en commençant son *Liber phisonomie* par une discussion détaillée et systématique de la génération et de la complexion, il plaça le discours physiognomonique dans un contexte plus large relevant de la philosophie naturelle. La nouveauté venait du fait qu'un traité de physiognomonie inclût une explication de la manière dont certains signes corporels extérieurs se manifestaient et dont on pouvait les régler, au moins partiellement, grâce à un savoir adéquat[27].

26. MICHEL SAVONAROLE, *Speculum phisonomie*, dans Paris, BnF, lat. 7357, f° 8v°a-b : « Itaque semper orta est et circumstantia in talibus distincte considerentur ut de magnitudine et paruitate capitis agetur hic tamen unum commemorabo quod postergandum esse non arbitror quod summa cum diligentia curare debes ut obstetrix que non raro capiti nouiter natorum formam aliam preter nature intentum conficit tuis in filiis studiosa atque diligens sit ut quodque melius fieri possit sic caput ad rotunditatem cum leuitate ducat laterum compressione moderata. Nam compositio est ueluti complexionis sociale instrumentum ». Voir L. DEMAITRE, « The Idea of Childhood and Child Care in Medical Writings of the Middle Ages », *Journal of Psychohistory*, t. 4, 1977, p. 461-490 (spéc. 462-463, 472-473) qui renvoie au texte en vernaculaire de Savonarole, le *De regimine pregnantium et nouiter natorum usque ad septennium*. Là, Savonarole conseille d'essayer de mouler la tête du nouveau-né en une forme parfaite. Il est vrai qu'il y a des gens ingénieux avec des crânes déformés selon Savonarole, qui explique toutefois qu'avec une tête mieux formée ils auraient été encore plus savants et plus ingénieux.

27. J. ZIEGLER, « The Beginning of Medieval Physiognomy : The Case of Michael Scotus », dans *Wissen an Höfen und Universitäten : Rezeption, Transformation, Innovation*, J. FRIED dir. (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel 10), Berlin, à paraître en 2004.

Le second auteur fut le médecin Aldebrandin de Sienne, qui fit du livre IV de son *regimen sanitatis*, daté de 1257 environ, un traité physiognomonique, de nouveau largement fondé sur la physiognomonie de Rhazès. Le texte d'Aldebrandin devint un autre véhicule important du renforcement des liens entre médecine et physiognomonie[28]. Soixante-huit manuscrits qui comprennent toute ou partie de la version de ce premier *regimen sanitatis* en langue vernaculaire et des traductions en italien (quatre fois), en catalan, en flamand et en latin, sont une preuve assez claire de sa popularité et de son importance comme canal de diffusion du savoir physiognomonique dans un cadre médical. En incluant la physiognomonie dans son *Regimen*, Aldebrandin fit de la physiognomonie une partie intégrante de la médecine préventive ; la physiognomonie, à l'image de la diète par exemple, était censée prévenir les *mala*, même si c'était par le comportement plutôt que physiquement.

Les médecins, théoriciens de la physiognomonie

Deux siècles au moins devaient s'écouler avant que la théorie physiognomonique n'embrassât pleinement le concept de complexion pour expliquer les signes physiognomoniques eux-mêmes et pour arrimer fermement la physiognomonie à la théorie humorale et à la médecine[29]. C'est à Roland l'Escripvain, médecin des années 1430, que je souhaiterais consacrer la dernière partie de cet article.

Roland était d'ascendance portugaise par sa mère. Il apparaît pour la première fois comme étudiant dans les registres de l'Université de Paris pour l'année académique 1419-1420. Après avoir accompli son cursus d'études, il devint maître en médecine en 1424 et doyen de la faculté en 1424-25 et 1427-1430 pendant l'occupation anglaise. Sa présence à Paris dans les années 1430 est attestée par plusieurs indices, dont le plus significatif est sa participation en 1436 à une dispute au sujet des jours de l'année 1437 favorables à la phlébotomie et à l'administration des médecines laxatives[30]. De

28. *Le régime du corps du maître Aldebrandin de Sienne*, L. LANDOUZY et R. PÉPIN éd., Paris, 1911, p. 193-202. F. FÉRY-HUE, « Le régime du corps d'Aldebrandin de Sienne : tradition manuscrite et diffusion », dans *Santé, médecine et assistance au Moyen Âge. Actes du 110e Congrès national des Sociétés savantes. Histoire médiévale 7.1* (Montpellier, 1985), Paris, 1987, p. 113-134. Voir, par exemple, le ms. Oxford, Bodleian Library, Can. Misc. 388, f° 36r°a-38r°b (xve siècle) qui est une traduction latine à partir du français et qui constitue un cas particulier dans lequel le savoir de Rhazès en matière de physiognomonie est retraduit en latin.

29. Certes, avant cela, des traités sur la complexion étaient saturés de données physiognomoniques, surtout quand ils discutaient des signes permettant de distinguer chaque sorte de disposition complexionnelle. L. THORNDIKE, « *De complexionibus* », *Isis*, t. 49, 1958, p. 398-408.

30. Sur la dispute qui était centrée sur le calcul astrologique pour déterminer les jours favorables, voir T. CHARMASSON, « L'établissement d'un almanach médical pour l'année 1437 », dans *Compte rendu du 99e Congrès national des sociétés savantes* (Besançon, 1974), Paris, 1976, p. 217-234.

1436 à 1442 il fut maître régent, et mourut à une date incertaine dans les années 1470 (1470/77)[31]. Parmi les traités qui lui sont attribués, se trouve un manuel d'arithmétique (*Aggregatorium sive compendium artis arismetice*). Ce dernier emprunte de longs passages au *Quadripartitum numerorum* de Jean de Murs et, dans une moindre mesure, à l'*Algorismus proporcionum* de Nicole Oresme, de sorte qu'il ne peut guère être considéré comme un ouvrage original. Il rédigea aussi une géomancie novatrice à plusieurs égards, en particulier par la place que Roland accorde à l'astrologie dans ce contexte[32]. Sa physiognomonie fut l'un des nombreux ouvrages compilés ou traduits par des membres français de la maison du duc de Bedford[33], à partir d'ouvrages déjà existants. Nombre de ces traducteurs ou compilateurs étaient des diplômés de l'Université de Paris et ils ont probablement exploité les fonds de la bibliothèque du Louvre. Roland dédia le *Reductorium phisonomie* au duc Jean de Bedford dans les années 1430. Son ouvrage a survécu dans trois manuscrits du XVe siècle[34] et dans une copie du XVIIe siècle[35].

Danielle Jacquart a récemment mis en évidence la place de la physiognomonie dans la médecine parisienne du XVe siècle et a fait remarquer brièvement que « discipline devenue protéiforme, la physiognomonie reflétait ainsi les multiples facettes de l'activité médicale et les intérêts de ses praticiens, qu'ils ne pouvaient intégrer parfaitement au cadre des ouvrages proprement consacrés à leur science ou art »[36]. Je vais simplement ajouter quelques exemples qui confirment la dimension physiognomonique de la médecine du bas Moyen Âge et rendent compte de la façon dont la pratique et la théorie médicales renforcèrent l'essor de la physiognomonie.

31. Sur Roland l'Escripvain (Rolandus Scriptoris), voir T. CHARMASSON, « Roland l'Escrivain, médecin des ducs de Bourgogne », dans *Actes du 101e Congrès des sociétés savantes* (Lille, 1976), Paris, 1978, p. 21-32 ; D. JACQUART, *La médecine médiévale dans le cadre parisien*, Paris, 1998, p. 444-447 ; E. WICKERSHEIMER, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge*, Genève, 1979, p. 723-724 et D. JACQUART, *Supplément*, Genève, 1979, p. 264 ; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, t. 5, New York-Londres, 1934, p. 139-143.

32. T. CHARMASSON, *Science et technique divinatoires au XVe siècle : Roland l'Escrivain, médecin, astrologue et géomancien* (Thèse présentée pour le diplôme d'archiviste paléographe, Paris, École des Chartes, 1973) et *Recherche sur une technique divinatoire : la géomancie dans l'Occident médiéval*, Genève, 1980 (p. 177-193 sur Roland).

33. Sur Bedford, voir E. CARLTON WILLIAMS, *My Lord Bedford 1389-1435, Being a Life of John of Lancaster First Duke of Bedford Brother of Henry V and Regent of France*, Londres, 1963. Sur ses livres et, en particulier, sur la physiognomonie voir J. STRATFORD, « The Manuscripts of John, Duke of Bedford Library and Chapel », dans D. WILLIAMS dir., *England in the Fifteenth Century*, Woodbridge, 1987, p. 329-50, spéc. p. 348 n. 68 et *The Bedford Inventories : The Worldly Goods of John, Duke of Bedford, Regent of France (1389-1435)*, Londres, 1993, p. 122-123, n. 79.

34. Lisbonne, Bib. Ajuda, ms. 52. XIII. 18 ; Oxford, St John's College, ms. 18 ; Londres, BL, ms. Royal 12. G. XII. Sur le manuscrit de Lisbonne voir *A imagem do tempo : Livros manuscritos ocidentais. Museu Calouste Gulbenkian : Galeria de exposições temporáries 31 Março a 2 Julho 2000*, Lisbonne, 2000, p. 15, 125.

35. Paris, BnF, ms. lat. 7340.

36. D. JACQUART, *La médecine médiévale*, *op. cit.*, p. 447.

Qu'ajouta Roland aux textes de ses prédécesseurs, essentiellement répétitifs ? Dans l'introduction très rhétorique de son traité, Roland déplore que ses sources soient vraiment très défectueuses. Le temps et l'action humaine ont détruit de nombreux textes (le grand incendie de la bibliothèque d'Alexandrie et l'effet dévastateur du christianisme sur les sciences païennes sont deux des catastrophes mentionnées par l'auteur), et d'autres nous sont parvenus dans une forme ainsi abrégée et corrompue. Mais le principal défaut de ces sources vient de ce qu'elles transmettent seulement des figures (*figure*) et leurs significations (*significationes*), ne livrant aucune explication causale (*cause*)[37]. Cette critique n'était pas propre à Roland. Comme nous l'avons vu précédemment, des médecins classiques (en particulier Galien) avaient lancé de semblables critiques à l'encontre de la physiognomonie, qu'ils ne rejetaient pas en tant que telle, mais qu'ils trouvaient fondamentalement déficiente à cause de son incapacité à donner une explication satisfaisante ou un socle théorique à leurs arguments. Ce qui constitua la contribution originale de Roland, ce fut sa tentative d'aller au-delà des lamentations habituelles et de donner effectivement des raisons aux signes physiognomoniques. À cet égard, il fut le premier à donner un cadre théorique complet à la pensée physiognomonique, entreprise qui fut développée indépendamment dix ou quinze ans plus tard par un autre médecin, Michel Savonarole, et qui montre que la physiognomonie antérieure au XVIIᵉ siècle ne fut pas purement analogique[38]. Des signes corporels étaient immédiatement rapportés à l'âme et donnaient accès aux parties intérieures, cachées. Dans un monde où tout phénomène naturel était le signe d'une réalité spirituelle transcendante, un tel usage instrumental du corps ne posait aucun problème. Ces médecins du XVᵉ siècle ne se contentèrent pas d'une simple répétition des listes traditionnelles des signes et de leurs significations. Ils furent à la recherche d'une théorie ordonnée qui les rendrait capables de structurer la physiognomonie sur le socle ferme de la cause et de l'effet. La doctrine des tempéraments humoraux donna ce fondement théorique sur lequel la série traditionnelle de signes et de leurs significations put tranquillement s'établir et, dès lors, être employée en toute sécurité et en toute légitimité par ceux qui possédaient ce savoir requis.

Une inspection complète des parties des cieux ainsi qu'une pleine compréhension des particularités du corps sont la clef pour identifier les divers caractères, habitudes et actions des hommes[39]. Ici le terme analytique fondamental que Roland attribue à Galien et à d'autres « maîtres en médecine » est un esprit formateur inné (*innatus seu complantatus*) mêlé à une

37. ROLANDUS, fº 1vº : « Sed solummodo figuras cum significationibus declarans nullam causam subiungendo ».

38. Pour un point de vue opposé qui affirme qu'il y a une fêlure entre la physiognomonie de la Renaissance et celle du XVIIᵉ siècle, voir F. AZOUVI, « Remarques sur quelques traités de physiognomonie », *Les Études philosophiques*, 1978, p. 431-48.

39. ROLANDUS, fº 26rº.

humidité écumeuse (*spumosa humiditas*) qui, à partir de son agent passif – le sang – forme le cœur et, par conséquent, les autres organes, et est responsable de leur forme. La variété de l'esprit et du sang qui sont à l'œuvre dans cette activité première au stade de la formation du fœtus affecte les traits du caractère et pas seulement la forme extérieure du corps [40]. La forme du corps (*forma corporeitatis*) est élémentaire, et la complexion et la qualité de cet esprit déterminent la forme des organes qui, par conséquent, sont étroitement liés au modèle de comportement [41]. L'esprit formateur est constamment affecté par des choses naturelles et contre nature et transmet ces influences à la forme et au caractère de l'animal. Outre la carte du ciel, qui joue un rôle important pour déterminer la forme du corps et les traits de caractère, un processus purement matériel qui prend place tout au long du stade de formation du fœtus et est centré sur le ventricule gauche du cœur (le premier organe corporel à être formé) est l'unique élément déterminant de la personnalité et de la forme du corps – deux réalités qui sont étroitement entrelacées [42]. L'esprit formateur inné peut être trop chaud, trop froid, trop sec ou trop humide, auquel cas il crée une configuration semblable dans le sang menstruel (le constituant matériel constructeur des organes) et affecte les marques physiques distinctives qui signifient des défauts spécifiques d'une personnalité. Confusion et perturbation (*permixtio*, *commotio*) sont la conséquence d'un excès de chaleur ; condensation et compression (*constrictio*) naissent d'un excès de froid [43].

Tout comme le médecin, qui ne pouvait ni ne devait faire un diagnostic ou livrer un pronostic sur la base d'un seul signe, de même le physiognomoniste se voyait constamment mis en garde contre le fait de donner un jugement physiognomonique sur la base d'un signe unique. À l'instar du médecin qui ne pouvait déterminer la complexion tout entière d'un corps à partir de la complexion d'un seul organe, de même le physiognomoniste devait juger le caractère à partir des signes de plusieurs organes. La comparaison d'une pluralité de signes et une évaluation hiérarchique de leur poids étaient une condition préalable pour un diagnostic physiognomonique approprié [44].

Voici trois courts exemples de ce que j'ai décrit comme une explication bio-médicale des signes physiognomoniques, ou de ce que fut cette fusion de la pensée médico-complexionnelle avec la physiognomonie au XVe siècle. Ils montrent tous le grand saut accompli depuis le texte révolutionnaire de Pietro d'Abano de 1295 (*Liber compilationis phisonomie* qui fut la source de base de Roland) et les années 1430, lorsque l'explication causale et la théorie humorale apportées par les sources médicales devinrent partie intégrante du discours physiognomonique.

40. *Ibid.*
41. ROLANDUS, f° 26r°-v°.
42. ROLANDUS, f° 26v°.
43. Voir plus en détail ROLANDUS, f° 26v°-28r°.
44. SAVONAROLE, f° 4v°a, et ROLANDUS, f° 42v°.

En totale contradiction avec l'idéal esthétique contemporain d'une nuque lisse sans cheveux, la physiognomonie du XIVe siècle détermina qu'un arrière du cou chevelu indiquait une personne virile et courageuse. De telles personnes sont généreuses et ressemblent à des lions. Pour Pietro d'Abano cela était suffisant. Mais une centaine d'années plus tard, ce n'était plus le cas. Roland entendait expliquer les causes de ce signe anormal, car comment expliquer que des cheveux puissent pousser sur un organe composé principalement de nerfs et d'os et naturellement froid et sec ? Une grosse quantité de sang accompagné d'une forte chaleur est la clef de la réponse. Une aptitude à la chevelure dans de tels organes apparaît lorsqu'il y a une matière adaptée apportée par le sang, et que le pore (qui est le lieu de génération du cheveu) est formé par la forte chaleur. Cela ne peut arriver que lorsque quelque humidité se mêle au processus. Une telle chaleur rehaussée par l'humidité est d'une nature masculine, dont l'une des propriétés est la libéralité[45].

Selon Pietro d'Abano, des yeux bleus extrêmement petits dénotent une personne immodeste, sans foi et injuste, qui se réjouit des malheurs des autres. Parce que ces yeux sont extrêmement petits, nous rapporte Roland, leur couleur bleue n'est pas due à l'humeur excessivement cristalline et à l'éclat reflété (la raison habituelle pour les yeux bleus). Comme la petite taille de la tête, qui est causée, selon Avicenne, par une rareté dans le matériau spermatique responsable de la formation de la tête et parfois par une faiblesse de la puissance, et qui signifie une forme cérébrale déséquilibrée, la petite taille des yeux montre une forme oculaire déséquilibrée causée par une complexion sèche, elle-même déséquilibrée. Une telle complexion est peut-être provoquée par un excès de chaleur qui détruit l'humidité de la membrane uvéale, qui diminue l'humeur blanche de l'œil et qui transfère des quantités modestes, quoique étincelantes, de l'humeur cristalline vers l'extérieur. De tels yeux bleus, lorsqu'ils sont situés à l'extérieur (c'est-à-dire globuleux), ont été probablement produits par la chaleur qui a introduit le sec. Si les yeux sont situés à l'intérieur (c'est-à-dire enfoncés), ils signifient une sécheresse à laquelle le froid est attaché. Cette sorte de sécheresse fait sortir l'humidité. Quel que soit le type de sécheresse qui est à l'œuvre, c'est la cause de la couleur bleue de tels yeux. Un tel excès de sécheresse est la source de l'immodestie et de l'infidélité. Je n'évoquerai pas ici la partie astrologique de l'explication (l'influence de Mars sur un tel signe et sa signification)[46].

Quand de petits yeux sont aussi frémissants, ils dénotent folie et bêtise. Quand une telle condition est accompagnée d'yeux de couleur noire, ils annoncent une extrême irascibilité. La petite taille des yeux dans ce signe, nous rapporte Roland, n'est pas aussi extrême que dans l'exemple précédent. Lorsque ces petits yeux lancent des regards en tremblant, ils exposent un

45. ROLANDUS, f. 53r°.

46. *Ibid.*, f° 73r°-v° avec des références explicites à AVICENNE, *Liber canonis* III.3.2, Venise 1507, f° 204r°, et III.1.1.10, f° 168v°b-169r°a.

mouvement excessif de l'esprit dans les organes internes, ce mouvement étant provoqué par la chaleur. Immédiatement, la confusion et le désordre mental s'ensuivent et viennent également la folie et la bêtise. Toute qualité en excès dans une complexion naturelle aboutit à une faiblesse dans la puissance ou la capacité affectée par l'excès. Un excès de froid promeut le repos et le calme ; de même une chaleur déséquilibrée promeut le mouvement. Des yeux qui tremblent reflètent donc un excès de chaleur et signifient une faiblesse de leur puissance. Cette faiblesse des puissances, dans le cas des yeux noirs causés par une confusion de l'humeur oculaire blanche, est provoquée par la chaleur, non par le froid. La taille modérément petite des yeux signifie une légère sécheresse du matériau cristallin. Et tout cela est confirmé par Hippocrate, qui avait dit que des yeux extrêmement mobiles signifient folie chez les patients souffrant d'une fièvre aiguë. Cette tendance s'intensifie lorsque les yeux sont noirs et modérément petits[47].

En d'autres occasions, les signes physiognomoniques indiquant des défauts de caractère sont discutés en même temps que les défauts médicaux que le signe particulier a dénotés. Tel est le cas, par exemple, pour les épaules excessivement hautes et des omoplates élargies, lesquelles signifient stupidité et infortune d'une part et prédisposition à la phtisie de l'autre[48]. Ou à la fin d'un long chapitre sur la signification de divers exemples de souffle et autres formes de respiration (toux, soupir ou hilarité), on trouve une citation presque mot à mot de la discussion d'Avicenne sur le souffle froid, accompagnant la règle selon laquelle le souffle froid de la bouche ou du nez montre que la mort approche[49]. Quelques-uns des signes chiromantiques pouvaient en même temps révéler une information vitale sur la santé d'une personne et sur son caractère[50].

Les index de la plupart des livres traitant de la médecine médiévale n'incluent pas d'entrée pour la physiognomonie, car comment des médecins galénistes auraient-ils pu sérieusement s'engager dans ces idées douteuses ? Une histoire célébrant la victoire de la médecine galénique aux XIIIe et XIVe siècles nous explique que le médecin universitaire du Moyen Âge traitait du corps et ne s'occupait de l'âme que dans la mesure où celle-ci était la cause d'une maladie biologique ou était affectée par cette dernière. En somme, l'intérêt potentiel des médecins pour la physiognomonie altérait l'image nette de la « Nouvelle Médecine » (rationnelle, systématique, neutre religieusement) qui arriva à maturité et triompha aux XIIIe et XIVe siècles[51]. Je propose ici d'ajou-

47. *Ibid.*, f° 73r°.

48. *Ibid.*, f° 133r°v°. *Cf. Secretum secretorum*, dans *SPGL* II, p. 213-214.

49. *Ibid.*, f° 185r°-v°. *Cf.* aussi AVICENNE, *Liber canonis* III.10.18, f° 241v°b.

50. ROLANDUS, f° 152r°. Voir aussi f° 154v° pour la *linea mensalis* qui, lorsqu'elle est continue, profonde et bien colorée, dénote aussi bien pour les femmes que pour les hommes une disposition équilibrée des organes internes (surtout l'estomac, les reins et la vessie), une complexion équilibrée, et des organes de reproduction puissants.

51. Voir par exemple L. GARCÍA BALLESTER, *La búsqueda de la salud : Sanadores y enfermos en la España medieval*, Barcelone, 2001, p. 129-225, spéc. p. 200-212.

ter la physiognomonie aux index des livres sur l'histoire de la médecine médiévale, parce que je pense que le but de la médecine comme discipline du diagnostic et du pronostic et comme cadre explicatif pour comprendre le corps humain s'étendit au-delà de la compréhension et de la défense du corps et de sa santé. Tous les médecins du Moyen Âge ne se sont pas engagés dans la physiognomonie ; nombre d'entre eux ne furent pas intéressés par elle, restèrent soupçonneux à son égard, voire critiques ; et elle n'était certainement pas au centre de leurs préoccupations. Mais j'espère avoir produit quelques preuves pour suggérer que ces médecins qui étaient attirés par le pouvoir de déchiffrer la personnalité ont pu trouver, dans les textes développés de la physiognomonie du XVe siècle, un corps de savoirs qui, organiquement lié à la médecine, pouvait renforcer leur savoir-faire pratique.

Traduit de l'anglais par Marilyn NICOUD et Nicolas WEILL-PAROT

Annexe 1 : Un portrait physiognomonique de Charles VIII, dans COCLÈS II. 15

« Delata fuit mihi figura ipsius picta et naturalis, hanc consideraui et audiui a quodam fratre heremitano de compositione totius quia talis erat : Caput magnum et nasus ultra modum aquilinus magnus, labia subtilia aliquantulum et mentum rotundum et foueatum, oculi magni et aliquantulum eminentes. Collum curtum non satis viuidum, pectus et dorsum amplum, ypocundria satis magna. Uenter carnosus, nates satis ample, coxe subtiles et crura subtilia et satis magna in longitudine. De pedibus non dico. Proportionando omnia membra ego dixi : Iste magnus rex est breuis vite, et mors eius est ex materia caterrali aut lynteria et similia. Pronosticationem eius descripsi in quodam commentario, ubi descripta erant multa pronostica multorum hominum qui uaria genera mortis facturi erant et in capite erat predictus Rex Carolus. Hanc dedi illustrissimo Domino, domino nostro Ioanni Bentiuolo, licet aliqui dicant quod ueneno periret. Ratio mea : quod magnum caput et nasus et pectus etc. significabant multitudinem materiei, et inobedientis propter quod uirtus regulans non potuit regulare totum corpus propter eius malam compositionem. Quia omne signum est representatiuum sui signati, illa defectio in coxa significat uirtutem cerebri esse debilem, et inducit malam complexionem neruorum, et indispositione membrorum regalium quorum sine concordantia impossibile est esse vite diuturne ; preterea erat luxuriosus. Ratio est sicut in prehabitis actum est, illud nutrimentum quod debebat conuerti in coxis et in cruribus conuertebatur in sperma.

Etiam erat de natura sicut dictum est, tamen minoris malicie membris contra operantibus ad caliditatem cordis et erat liuidus quia significabat per accidens dominium frigiditatis et melancholie. Idem deprimebat nasus aquilinus aliquantulum. Eminentia oculorum significabat ventriculum cerebri anteriorem flegmaticum quia corroborabat breuitatem vite et ita mortuus est Rex ille breui tempore secundum quod pronosticatus sum. »

Annexe 2

Dans les bibliothèques anglaises et françaises, j'ai trouvé les manuscrits suivants contenant des textes physiognomoniques dans un contexte codicologique médical : deux versions de la *Physiognomonie* de Rhazès conservées à Cambridge, Kings College, ms. 21, p. 165-168 (XIIIe-XIVe, peut-être provenant de l'abbaye de Bury) et à Londres, BL, ms. Sloane 342, f° 85r°-87v° (XIIIe) ; une traduction du *Liber almansoris* II de Rhazès dans le ms. Paris, BnF, fr. 19994, f° 214r°-253v° (XVe) ; Londres, BL, ms. Royal 12 G VI, f° 137r°-140v° (fin XIVe de St. Mary's Coventry) comprend trois textes physiognomoniques différents (celui de Rhazès, *Secretum secretorum*, et *Auctoris incerti*) ; Oxford, Bodleian Library, ms. Ashmole 1471, f° 71v°-74r° (déb. XIVe) contient, comme plus haut, trois traités de physiognomonie ; Oxford, All Souls College, ms. 74, f° 254r°-260v° (fin XIIIe, version *Anonymus Latinus*, provenant du sud de la France) ; Oxford, Bodleian Library, ms. Digby 75, f° 67r°-68v° (XVe, chs 18-fin de *Auctoris incerti*) ; Londres, BL, ms. Sloane 3124, f° 84r°-95v° (XVe, *Auctoris incerti* suivi immédiatement par la deuxième partie de la physiognomonie de Rhazès jusqu'au chap. 52) ; Londres, Wellcome Library, ms. 548, f° 150v°-151v° (mi-XVe, de provenance allemande/flamande) ; Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 873, f° 197r°-198r° (XVe) ; Londres, BL, ms. Egerton 2852, f° 115v°-126r° (mi-XIVe).

Joseph Ziegler, Department of General History, University of Haifa, Haifa 31905, Israel

Médecine et physiognomonie du XIVe au début du XVIe siècle

La médecine et la physiognomonie étaient entrelacées depuis l'Antiquité. Cet entrelacement s'intensifia énormément à partir de 1300 environ. La physiognomonie savante adopta entièrement le concept de complexion et la théorie humorale comme fondement explicatif de tous les signes physiognomoniques. Le discours physiognomonique ressembla au discours médical et reposa fortement sur des autorités médicales. La pratique physiognomonique en vint à ressembler à un bilan médical. Les physiognomonistes se mirent à vanter l'observation physiognomonique pour les médecins désireux d'améliorer leur savoir-faire dans l'identification d'une complexion.

Physiognomonie – Coclès – Louis XII – Charles VIII – Roland l'Escripvain – complexion

Medecine and physiognomy (1300-1500)

Medicine and physiognomy were intertwined since ancient times. This intertwinement dramatically intensified from c. 1300 onwards. Learned physiognomy fully adopted the concept of complexion and humoral theory as an explanatory basis for the physiognomic signs. Physiognomic learned discourse resembled medical discourse and heavily relied on medical authorities. Physiognomic practice came to resemble a medical check-up. Physiognomers came to boast the usefulness of the physiognomic gaze for physicians, who wished to improve their skill of identifying complexion.

Physiognomy – Coclès – Louis XII – Charles VIII – Rolandus Scriptoris – complexion

Médiévales 46, printemps 2004, p. 109-130

Lydwine SCORDIA

« LE ROI REFUSE L'OR DE SES SUJETS » ANALYSE D'UNE MINIATURE DU *LIVRE DE BONNES MEURS* DE JACQUES LEGRAND († 1415)

En 1410, l'augustin Jacques Legrand (*ca* 1365-1415) offre son *Livre de bonnes meurs* au duc Jean de Berry [1]. Dans l'une des copies du manuscrit, datant des années 1490, se trouve la belle miniature qui sert de point de départ à cette recherche. On y voit des sujets qui tendent au roi des plats remplis de pièces d'or [2]. Le cadre historique de la rédaction et de la décoration de ce traité couvre donc tout le xve siècle [3]. Au début du siècle, l'impôt direct n'est ni régulier ni permanent [4]. La réflexion sur la légitimité du prélèvement fiscal est pourtant déjà ancienne. La question d'un impôt levé par le roi sur l'ensemble des sujets est d'abord posée sous le règne de Philippe IV, dans un contexte de forte croissance des dépenses militaires. Un demi-siècle plus tard, le paiement de la lourde rançon du roi Jean II, fait prisonnier à Poitiers, régularise la perception pendant vingt ans. Quelle que soit la cause – militaire le plus souvent –, le prélèvement royal est étroitement lié à une finalité précise. Et « lorsque la cause cesse, l'effet cesse » [5]. Il faut attendre

1. Le manuscrit offert au duc de Berry est le ms Paris, BnF fr. 1023. Il porte la date du 4 mars 1410. La scène de dédicace est illustrée par une miniature au f° 2r°. Sur le BnF fr. 1023, voir A. CHÂTELET, « Un traité de bonnes mœurs écrit et illustré dans une période tourmentée : le manuscrit français 1023, daté de 1410 de la Bibliothèque nationale de France », *Art de l'enluminure*, 1, 2002, p. 40-62.

2. JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, ms. Chantilly, Condé 297. La miniature qui nous intéresse se trouve au f° 79v°.

3. Le *Livre de bonnes meurs* connut un grand succès : 73 manuscrits connus, copiés pendant tout le Moyen Âge ; 13 éditions anciennes ; 3 traductions anglaises indépendantes et une retraduction en latin en 1507. JACQUES LEGRAND, *Archiloge Sophie. Livre de bonnes meurs*, éd. E. BELTRAN, Paris, 1986, p. 287-295.

4. Les débats sur la fiscalité royale portent essentiellement sur l'impôt direct, beaucoup plus que sur les taxes indirectes (aides, gabelles...).

5. E. A. R. BROWN, « *Cessante causa* and the Taxes of the Last Capetians : the Political Application of a Philosophical Maxim », *Studia Gratiana*, 15, 1972, p. 565-588.

1445 pour que le roi Charles VII pérennise la taille. L'armée est alors devenue permanente, et avec elle, le moyen de la financer. Sous le règne de Louis XI, la taille est multipliée par trois. À la mort du roi, les États généraux de Tours réagissent et rappellent que les revenus du domaine restent le fondement financier des dépenses ; les États accepteront ponctuellement d'accorder les sommes nécessaires au prince par « don et ottroy », et non autrement[6].

Alors que les rois disposent depuis la fin du XIIIe siècle d'une argumentation intellectuelle légitimant l'impôt, la théorie domaniale persiste[7]. Chacun continue de penser que le roi doit « vivre du sien », c'est-à-dire qu'il doit se contenter des revenus de son domaine. Le roi lui-même ne cesse de s'excuser du prélèvement fiscal dont il promet qu'il sera de courte durée. Or les dépenses ont augmenté, alors que les revenus ordinaires se sont effondrés et ne représentent plus que 50 % des recettes en 1330, 3 % sous Charles VII[8]. La situation est matériellement difficile pour un prince écartelé entre les réalités du temps et l'idéal d'une royauté ministérielle.

Les représentations du prince levant l'impôt brillent donc par leur rareté. Le prince nourrit les pauvres, il ne prélève pas d'argent. Il peut être figuré comme le garant de l'équité des comptes du royaume, mais il ne touche pas matériellement les pièces d'or[9]. Il est le roi-berger qui garde son troupeau et ne tond ses brebis qu'une fois l'an, « sans du cuir écorcher »[10]. En revanche, les artistes stigmatisent l'avarice royale. L'une des images les plus intéressantes n'est-elle pas celle qui place un roi couronné dans le chaudron d'enfer, une bourse symbolisant son crime attachée au cou[11] ?

Ce préambule explique la prudente curiosité qui saisit l'historien en regard de cette miniature extraite du *Livre de bonnes meurs*. Elle nous conduira à commencer par une description et une analyse de l'image, puis à poser la question de la récompense terrestre du prince, et enfin à aborder le thème apparemment anachronique du « salaire du roi ».

6. JEHAN MASSELIN, *Journal des États généraux de France tenus à Tours en 1484 sous le règne de Charles VIII*, éd. A. BERNIER, Paris, 1835, p. 449.

7. L. SCORDIA, *Le roi doit vivre du sien. La théorie de l'impôt en France (XIIIe-XVe siècles)*, à paraître aux Étude Augustiniennes.

8. Chiffres donnés par Ph. CONTAMINE, « Réformer l'État, rationaliser l'administration : à propos du contrôle des finances publiques vers 1456-1461 », *Finances, pouvoirs et mémoire. Hommages à Jean Favier*, textes réunis par J. KERHERVÉ et A. RIGAUDIÈRE, Paris, 1999, p. 388-396, à la p. 390.

9. Sur cette miniature, les officiers de la Chambre des Comptes sont assis autour d'une table recouverte d'une toile verte – qu'on appelle alors un « bureau » –, sur laquelle ils comptent les pièces et enregistrent les chiffres dans des livres ou sur des rouleaux. HENRI BAUDE, *De la vie, condition et complexion du roi Charles VII*, Paris, BnF, lat. 6222 C, f° 42v° ; voir C. BEAUNE, *Le Miroir du pouvoir*, Paris, 1989, p. 107.

10. PIERRE CHOISNET, *Le Livre des trois aages*, Paris, BnF, fr. Smith Lesouëf 70, f° 9v°.

11. Cette miniature accompagne la traduction de la *Cité de Dieu* d'Augustin par Raoul de Presles. Voir A. de LABORDE, *Les manuscrits à peinture de la* Cité de Dieu *de saint Augustin*, Paris, 1909, t. 1, p. 231-235 ; J. BASCHET, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'Enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècles)*, Rome, 1993, fig. 139.



« Le roi refuse l'or de ses sujets »
Jacques Legrand, *Le Livre de bonnes meurs*
(ms. Chantilly, Condé, 297, f° 79v°, droits réservés)

Un roi, de l'or et des sujets : la miniature représente-t-elle le roi levant l'impôt ?

Le duc d'Aumale (1822-1897), cinquième fils de Louis-Philippe, rassembla à Chantilly une très belle collection de manuscrits et livres rares. Considéré comme l'un des plus grands bibliophiles de son temps, c'est lui qui acheta en 1856 le manuscrit des *Très Riches Heures du duc de Berry*. On trouve aussi, parmi les centaines de pièces de sa collection, « ce beau manuscrit parfaitement conservé, [...] surtout curieux pour l'étude du costume. Il a été acheté pour moi à la vente de M. Boorlut de Noortdonck (Gand, juin 1858) » [12]. Le manuscrit du *Livre de bonnes meurs* compte effectivement une belle série de miniatures, parmi lesquelles celle que la photothèque Dagli Orti a dotée de la légende suivante : « Un prince reçoit l'impôt or de ses sujets » [13].

Description de la miniature

Le manuscrit Condé 297 de Chantilly est un *in quarto* sur vélin de 225 sur 170 mm [14]. Il compte 156 folios de 23 lignes par page [15]. Les rubriques sont en rouge, les pieds-de-mouches en bleu. Les initiales ornées accueillent des décors floraux. Le manuscrit a été enluminé dans la vallée de la Loire vers 1490 [16]. Il compte 53 miniatures, autant que de chapitres [17]. La palette de l'artiste privilégie le rose, le rouge, l'ocre et le bleu. Les scènes extérieures présentent des décors assez similaires, formés de châteaux, de rochers, d'arbres et de différentes sortes de végétaux. Les scènes intérieures sont en revanche extrêmement variées. Ce sont probablement ces dernières

12. L. Delisle et G. Macon, *Chantilly. Le cabinet des livres manuscrits*, Paris, 1900, t. 1, p. 241-242 ; J. Meurgey, *Les principaux manuscrits à peintures du musée Condé de Chantilly*, Paris, 1930, p. 101-102.

13. La miniature illustre la rubrique « impôt » du *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge* (*DEMA*), dir. A. Vauchez, Paris, 1997, t. 1, p. 769.

14. Le manuscrit est relié en maroquin citron à tranche dorée avec filets et petits fers. La reliure date du XVIIe siècle. Le dos et les plats sont semés d'hermines. Cette pièce provient de la bibliothèque des ducs de Bretagne, selon le catalogue Boorlut de Noortdonck d'avril 1858.

15. Le texte n'est pas paginé. Si l'on commence la numérotation à l'exposition du plan qui se trouve en tête de volume, le manuscrit compte 156 feuillets, et non 154, comme l'indique la notice très succincte de Chantilly.

16. Depuis quelques années, l'Institut s'attache à mettre en valeur les trésors du musée Condé. Les chercheurs de Chantilly, du département des manuscrits de la BnF et l'IRHT travaillent à faire connaître la richesse du fonds. Voir le catalogue de l'exposition tenue au printemps 2003 (commissaire : Patricia Stirnemann, avec la collaboration de Claudia Rabel) : *L'enluminure en France au temps de Jean Fouquet*, Paris-Chantilly, 2003. La notice du Condé 297 a été réalisée par Patricia Stirnemann, p. 48-56 et 87.

17. Les miniatures se trouvent aux f°s 3v°, 7r°, 10r°, 14r°, 17r°, 20v°, 24v°, 17r°, 30v°, 32r°, 35r°, 37v°, 40v°, 43r°, 47r°, 51°r (avarice et libéralité), 53°v (scène d'avarice), 56v°, 61v°, 64r°, 67r°, 69r°, 71v°, 74r°, 77°r (le roi donne aux pauvres), 79v°, 83r°, 85v°, 88v°, 91v°, 93v°, 97r°, 99r°, 101r°, 103v°, 106r°, 109v°, 111v°, 115r°, 117v°, 120r°, 122v°, 125r°, 127r°, 129v°, 132v°, 135r°, 138v°, 141v°, 144r°, 146v°, 149v°, 153r°.

qui ont attiré l'attention du duc d'Aumale, car elles offrent une grande diversité vestimentaire des personnages (rois, clercs, étudiants, musiciens ou hommes d'armes) qui incarnent vices et vertus propres à tout traité du bon gouvernement.

La miniature du « roi recevant l'impôt » mesure 100 sur 98 mm ; elle couvre environ la moitié de la page [18]. L'image déborde de son cadre : les tours du château pointent leurs flèches au-delà du contour doré. L'artiste a représenté un roi, des sujets, et de l'or. Mais fallait-il en conclure que le roi recevait l'impôt de ses sujets ?

La miniature rassemble quatre personnages dans une scène d'extérieur ayant pour arrière-plan un château fortifié pourvu de tours, d'un côté, et une campagne hérissée de rochers, de l'autre. Les têtes des quatre hommes arrivent presque au niveau des montagnes et des tours du château. Le personnage principal se trouve à droite sur un plan légèrement surélevé, c'est un roi couronné présenté de face. Il porte un manteau rouge, fourré et bordé d'hermine, par-dessus une robe bleue à manches longues. Ce roi est barbu, il a les sourcils froncés. Sa barbe et ses cheveux blonds lui mangent le visage tant ils sont frisés et volumineux. Le roi porte une couronne haute, en or, posée sur un bonnet rouge. Il a les avant-bras pliés. Ses deux mains sont ouvertes vers l'extérieur. Son regard se porte sur la gauche, en direction des trois personnages qui forment l'autre partie de la miniature.

Ces hommes représentés de profil sont vêtus de costumes distincts. Le premier, en cheveux, habillé de chausses noires, porte un habit rouge, court et sans manche, fourré et ourlé d'hermine. Sa chemise est jaune, fermée par des liens aux poignets et à l'encolure ; c'est un laïc. Il a les cheveux mi-longs et tient un bonnet dans sa main gauche. Un peu en retrait se trouvent un premier clerc aux cheveux châtain foncé, en longue robe bleue et bonnet carré noir (une barrette), et un second, à barrette et robe rouges, dont on ne distingue bien que la tête. D'un même mouvement, deux d'entre eux tendent au roi des plats remplis de pièces d'or, et le troisième, une bourse de bonne taille.

L'attitude du roi symbolise le mécontentement et le refus. Refuse-t-il l'or que viennent lui apporter clercs et laïcs ? La lecture du traité de Jacques Legrand permet d'interpréter la scène.

Le roi refuse une récompense financière

Cette miniature accompagne *Le Livre de bonnes meurs*, traité moral dont on connaît deux rédactions, l'une en 1404 et l'autre en 1410 [19]. Le célèbre prédicateur Jacques Legrand a dédié ce texte au duc de Berry :

18. JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, ms. Chantilly, Condé 297, f° 79v°.

19. Même si le contenu du traité est largement intemporel, il ne faut pas s'y tromper, Jacques Legrand est fortement impliqué dans les affaires du temps. Les deux rédactions encadrent l'assassinat de Louis d'Orléans (1407) par Jean sans Peur. Ce contexte n'est pas à négliger. Le Religieux de Saint-Denis fait un large écho aux sermons prêchés par Jacques Legrand devant le roi, la reine et la Cour, *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, éd. M.-L. BELLAGUET, 6 vol., Paris, 1839-1855, préface B. Guenée pour l'édition de 1994, vol. 2, XXVI (1405), 7, p. 272-

> A tres noble prince et redoubté seigneur Jehan, fils de roy de France, duc de Berry et d'Auvergne et comte de pluseurs paÿs, son humble serviteur frere Jacques le Grant, religieux augustin, honeur, reverence avec toute obeÿssance[20].

Né en 1340, le duc Jean de Berry a 70 ans au moment où il reçoit ce traité. Depuis 1392, son neveu, le roi Charles VI, est ébranlé par des crises de folie. Son frère, Philippe, duc de Bourgogne, est mort en 1404[21]. Le duc de Berry reste le seul survivant des fils de Jean II, ce qui explique peut-être la dédicace de l'augustin. Le traité eut du succès : on compte plus de soixante-dix témoins manuscrits, dont le Condé 297. Le destinataire de cette belle et tardive copie n'est pas identifié.

L'ouvrage est un traité moral, par moment apparenté au genre des miroirs du prince[22]. Il comprend deux parties : la première est consacrée « au remede qui est contre les sept pechiéz mortelx » et la seconde « parle de trois estas, c'est assavoir des gens d'Eglise, de l'estat des princes et de l'estat du commun peuple ». Le religieux de l'ordre de saint Augustin est visiblement très préoccupé par le péché capital d'avarice, mais nulle part dans ce traité, il n'est question du paiement d'un impôt au roi. Si cette miniature ne représente pas un prince recevant « l'impôt or de ses sujets », que représente-t-elle ?

Les premiers mots du folio inscrits au-dessous de la miniature permettent de la situer dans ce miroir : « Le prince doibt estre comme le chief lequel doibt tous les... ». La miniature correspond au chapitre VIII du second livre intitulé : « Comment les princes ne doivent estre convoiteux ne avaricieux »[23]. Sans imaginer qu'il y a un lien illustratif absolu entre texte et image, l'analyse du chapitre VIII apporte des éléments explicatifs. Comme dans l'ensemble du traité, Jacques Legrand multiplie les références à des autorités bibliques, antiques – et plus particulièrement romaines –, sans omettre les Pères et les grands ouvrages, tel le *Policraticus* de Jean de Salisbury. Le prince doit être le chef qui protège et non celui qui s'empare des biens des sujets. Il cultivera la vertu de libéralité qui le fera aimer de son

273. Sur cet augustin, voir E. BELTRAN, « Jacques Legrand, OESA. Sa vie et son œuvre », *Augustiniana*, 24, 1974, p. 132-160 et 387-414 ; du même, *L'idéal de sagesse d'après Jacques Legrand*, Paris, 1989 ; J. KRYNEN, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Âge (1380-1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris, 1981, p. 60 *sq.*

20. Le texte édité par Evencio Beltran est le manuscrit de Paris, BnF, fr. 1023 : JACQUES LEGRAND, *Archiloge Sophie. Livre de bonnes meurs*, éd. cit., p. 300.

21. Fr. AUTRAND, *Jean de Berry*, Paris, 2000.

22. Evencio Beltran établit la généalogie complexe de ce texte. *Le Livre de bonnes meurs* est une partie d'un projet plus ample appelé *Archiloge Sophie*, qui ne fut pas mené à terme par son auteur et dont notre traité formait la fin. Ajoutons qu'il correspond à une traduction en français, avec variantes, d'une partie de l'encyclopédie de Jacques Legrand, intitulée *Sophilogium*, très lue jusqu'au XVIe siècle. JACQUES LEGRAND, *Archiloge Sophie. Livre de bonnes meurs*, éd. cit., p. 11-14 et 287-290.

23. JACQUES LEGRAND, *Livre de bonnes meurs*, éd. cit., II, 8, p. 352-354.

peuple. L'auteur alterne modèles et contre-modèles : Titus ou Alexandre n'ont jamais refusé de donner, alors que le roi Antigone s'abstint et déclara que les grands dons ruinaient le royaume et que les petits déshonoraient le prince. Le gouvernant doit néanmoins se garder de folle largesse, ajoute-t-il, même si ce défaut est moins fréquent que la hideuse convoitise. L'augustin reprend alors une variante de l'apologue des membres et de l'estomac, très intéressant pour tout historien de l'impôt. L'apologue raconte que les membres, las de nourrir l'estomac, cessèrent de l'alimenter ; le corps défaillit et les membres comprirent l'importance de chaque organe dans la survie du corps[24], car l'estomac reçoit la « viande » (impôt), il n'en retient pour lui « fors tant seulement sa nourriture » (entretien de son Hôtel), et distribue tout le reste aux membres[25].

Jacques Legrand relate ensuite les histoires édifiantes, racontées par Valère Maxime, de plusieurs vertueux Romains qui refusèrent honneurs et richesses pour prix de leur peine[26]. Chaque histoire lui donne l'occasion de développer des phrases d'allure proverbiale faciles à retenir, comme « c'est plus belle chose donner que recevoir » ou « mieulx valoit soi gouverner par franchise que par convoitise »[27]. Mais le temps présent, ajoute-t-il, est plein de princes « convoiteux » auxquels il faut donner le nom de tyran. Malheur à ceux qui prennent la « chevance » des pauvres gens, Dieu leur fera rendre justice ! Les hommes sont-ils pires que les bêtes qui ne se dévorent pas entre elles ? Le religieux termine ce chapitre par une dernière référence :

> [On] doit prandre exemple a Tyberius du quel nous lisons es *croniques* comment ses officiers lui conseilloient qu'il ordenast subsides et truhages sur son peuple, et il respondi que bon pasteur ne doit pas devorer ses brebis, mais nourrir et garder[28].

C'est dans les *Histoires contre les païens* (418) d'Orose que Jacques Legrand est allé puiser cet exemple qui se trouvait déjà dans Tacite et Sué-

24. Voir L. HARF-LANCNER, « L'individu dans l'État : la fable des membres et de l'estomac dans la littérature du Moyen Âge », *L'individualisme, permanence et métamorphoses*, éd. J. ATTUEL, Paris, 1988, p. 51-71 ; de la même, « *Les Membres et l'Estomac* : la fable et son interprétation politique au Moyen Âge », *Penser le pouvoir au Moyen Âge. Études offertes à Françoise Autrand*, dir. D. BOUTET et J. VERGER, Paris, 2000, p. 111-126.

25. JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, éd. cit., II, 8, p. 353. Sur la métaphore de l'estomac, *cf.* L. SCORDIA, *Le roi doit vivre du sien*, *op. cit.*

26. Jacques Legrand fait référence à deux histoires édifiantes, l'une est tirée d'une série *d'exempla* sur la grandeur du Sénat qui repousse les rançons offertes par les Carthaginois pour récupérer leurs prisonniers (V, 1, 1a), et l'autre, sur la réputation que s'est forgée Alexandre en refusant l'argent que lui promettait Darius (VI, 4, ext. 4). On remarquera que dans les deux exemples choisis, l'élévation morale de ces modèles est d'autant plus grande qu'elle s'exerce à l'égard de leurs plus grands ennemis. VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, éd. R. COMBES, Paris, 1997, t. 2, p. 68-69 et 171-172.

27. JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, éd. cit., II, 8, p. 353.

28. JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, éd. cit., II, 8, p. 354.

tone[29]. La réputation de l'empereur Tibère (14-37) est alors bien établie, et on lui prête cette invitation à la sagesse fiscale : « le bon pasteur tond ses brebis mais ne les écorche pas ».

Quelle est l'histoire qui, parmi toutes celles que l'auteur a énumérées dans ce chapitre, sert de point de départ au thème de la miniature ? Les Romains, Alexandre ou Tibère ? Leurs attitudes sont identiques : ils refusent tous de recevoir de l'argent, qu'il s'agisse du prix de la rançon (Romains), du don de Darius (Alexandre) ou de l'impôt (Tibère). Il semble bien pourtant que l'image se rapproche davantage de l'histoire exemplaire de Tibère[30].

La miniature ne montre donc pas un prince recevant « l'impôt or de ses sujets », mais un prince refusant l'impôt, qu'il ne saurait lever, ou les cadeaux, qu'il ne peut accepter. Le geste du roi est un signe de refus et non d'acceptation[31]. Ses paumes repoussent l'or présenté sur les assiettes ou suggéré par la rondeur de la bourse. Le sage roi se tient devant un château, symbole de son pouvoir temporel défensif. Les trois sujets riches et bien mis montrent implicitement la prospérité du royaume. La miniature illustre le désintéressement du prince qui ne gouverne pas pour son propre bien, mais pour celui de ses sujets. L'image participe, à sa manière, aux débats sur la légitimité du prélèvement fiscal et la nature du lien financier unissant le roi aux sujets.

Quelle récompense pour le prince ?

Les miroirs opposent souvent les thèmes de la récompense du prince et de la damnation du tyran. Le développement arrive dans les ouvrages au terme de l'énumération des vertus et des vices. Quelle sera la récompense du roi ? Les sources antique et biblique oscillent entre l'affirmation de la gratuité du service et la nécessité de rendre à chacun son dû.

29. OROSE, *Histoire contre les païens*, éd. M.-P. ARNAUD-LINDET, Paris, 1991, vol. 3, VII, 4, 1, 4, p. 23 : « Ipsi autem Tiberius plurima imperii sui parte cum magna et gravi modestia reipublicae, praefuit adeo ut quibusdam praesidibus augenda provinciis tributa suadentibus scripserit "boni pastoris esse tondere pecus non deglubere" ». La référence à Orose est donnée dans l'édition d'E. Beltran, p. 412. On trouve également l'histoire dans TACITE (v. 55-v. 120), *Annales*, IV, 6 et dans SUÉTONE (v. 69-v. 125), *Vies des douze Césars*, III, 32.

30. Jacques Legrand revient à nouveau sur le thème du refus de toute récompense quelques chapitres plus loin (II, 14) : « Comment les riches ne se doivent point glorifier en leurs richesses ». Il l'illustre par les exemples de Scipion qui « ne demanda pour son salaire nemais qu'il fut surnommé Affricain en memoire de la ditte victoire », et celui de « Tyberius » qui « disoit que mieulx valoit tresor de souffisance que de chevance ». Les deux histoires sont tirées des *Faits et dits mémorables* de VALÈRE MAXIME (III, 7 ; IV, 3, 7). JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, éd. cit., p. 363.

31. Je remercie vivement M[me] Patricia Stirnemann pour les précisions qu'elle a bien voulu apporter à l'analyse de cette miniature.

La gratuité du service

C'est une idée ancienne chez les Grecs que l'activité politique est gratuite. Dans le premier livre de la *République*, consacré à la justice, Platon relate une discussion entre Socrate et Thrasymaque sur les vrais mobiles du gouvernant[32]. Il développe la comparaison, classique dans la littérature politique, entre berger, médecin et prince. Le berger ne se conduit pas en pasteur mais en mercenaire quand il engraisse ses moutons pour en tirer profit.

> De même le gouvernant n'est pas un gouvernant quand il s'enrichit aux dépens des sujets. Le médecin, le berger, le gouvernant procurent ce qui est avantageux au sujet commandé. Les gens de bien ne veulent gouverner ni pour les richesses ni pour les honneurs : ils ne veulent pas être traités de mercenaires en exigeant ouvertement le salaire de leur fonction, ni de voleurs, en tirant d'eux-mêmes de leur charge des profits secrets[33].

L'opposition est clairement établie entre le mercenaire et le gouvernant. Le savoir pratique (art) du mercenaire lui assure un salaire. Il travaille pour lui-même. En revanche, l'art du médecin ou du capitaine procure le bien au sujet commandé. Ainsi le praticien apporte la santé, et le pilote, la sécurité de la navigation. L'objet du gouvernant est le bien des sujets, comme la santé est le but du médecin, et le salaire celui du mercenaire. Dans la cité idéale de Platon, philosophes et guerriers assument leurs tâches avec une totale abnégation[34].

La question de la récompense du prince est néanmoins posée. C'est parce que le service est gratuit qu'un *pretium doloris* était attaché à l'exercice du gouvernement. Il s'agissait d'un dédommagement pour le poids (*onus*) de la charge qui relevait d'un devoir de justice[35]. La gratuité du service, prônée plus haut, et le devoir d'accorder un salaire au gouvernant, affirmé ici, peuvent sembler contradictoires. Il faut comprendre que Platon distingue l'objet du métier, qui sera le bien des moutons ou celui des sujets, et le service du travailleur, c'est-à-dire la peine qu'il a prise pour exercer cet art. Cette distinction est fondamentale ; on la retrouvera lors des discussions sur la légitimité du salaire des prédicateurs, des maîtres ou même du roi.

32. PLATON, *République*, éd. et trad. E. CHAMBRY, Paris, 1932, I, 17-18. La connaissance directe de Platon est alors parcellaire (*Ménon* et *Timée*), mais il y a une grande diffusion des idées du philosophe par l'intermédiaire d'Augustin (*La Cité de Dieu*, V, 13 et 15-16), du Pseudo-Denys et de Boèce.

33. PLATON, *République*, éd. cit., I, 17, 345d ; I, 18, 347a. À comparer au *pastor bonus* de Jn 10, 7-14 qui est prêt à donner sa vie pour ses brebis, alors que le mercenaire se désintéresse du troupeau quand survient un danger.

34. PLATON, *République*, éd. cit., VIII, 6, 550d-550e : « N'y a-t-il pas entre la richesse et la vertu cette différence, que, placées l'une et l'autre dans les plateaux de la balance, elles prennent toujours une direction contraire ? ».

35. PLATON, *République*, éd. cit., I, 18, 347a et I, 19, 347b : « C'est pour cela, me semble-t-il, qu'il faut assurer un salaire à ceux qui consentent à commander, soit de l'argent, soit de l'honneur, soit une punition, s'ils refusent ».

Le mot « salaire » est sans doute un peu fort pour qualifier l'indemnité des magistrats (*misthos*) que Périclès introduit à Athènes entre 454 et 450 [36]. Cette rémunération des activités publiques, financée par le tribut des Alliés, était une obole quotidienne équivalente au minimum vital prévu pour un soldat [37]. Le choix de cette référence soulignait au passage les similitudes entre le service civil et le service militaire. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote confirme le désintéressement du gouvernant :

> Le roi est, par définition, un être complètement indépendant. [...] Il ne saurait s'intéresser à ce qui lui est utile personnellement, mais seulement à ce qui peut servir aux autres sujets [38].

La tradition chrétienne s'inspire fortement de l'enseignement des Anciens. Le prince tire sa récompense de la paix qui règne dans le royaume, c'est-à-dire du résultat atteint par sa fonction. Le prince n'est pas un mercenaire, il ne saurait être question pour lui de gagner des biens matériels pour l'exercice d'un pouvoir qui tient à la fois du temporel et du spirituel. Le péché de simonie est sous-jacent. Cependant la récompense est due au roi comme un fait de justice [39].

Thomas d'Aquin consacre quatre chapitres du *De regno* (1265-1267) à la récompense du roi (I, 7-10). Ce dernier étant dans son royaume comme Dieu dans le monde, nulle récompense terrestre ne saurait assouvir les aspirations royales [40]. La gloire est éphémère et c'est un salaire (*merces*) bien fragile, entièrement dépendant de l'humeur souvent changeante des hommes [41]. Les récompenses (*praemia*) temporelles ne servent qu'à exaspérer la cupidité du prince qui souhaitera posséder toujours plus de biens, « car ceux qui ont des richesses désirent avoir davantage » [42]. Seule la récompense spirituelle, de même essence que l'origine et la fin du pouvoir politique, est en mesure de combler l'âme du roi soucieux du bon gouvernement du royaume. Le roi sert Dieu par son gouvernement, c'est de Lui qu'il doit recevoir la récompense pour son service : « Dieu seul peut apaiser le désir de l'homme et le

36. Alterneront les périodes de *misthos* et de régime censitaire qui réserve le pouvoir aux plus favorisés. ARISTOTE, *Les Politiques*, éd. P. PELLEGRIN, Paris, 1990, VI, 2, 1317b, p. 419 ; IV, 15, 1299b, p. 331.

37. M. HUMBERT, *Les institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, 1994 (5e éd.), § 135, p. 90-91.

38. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. J. VOILQUIN, Paris, 1965, VIII, 10, p. 246-247.

39. THOMAS D'AQUIN, *Tractatus de rege et regno ad regem Cypri*, *Opera omnia*, t. 27, *Opuscula varia*, éd. L. VIVÈS, Paris, 1875, p. 336-412, I, 7, p. 344-346. Ce traité est connu sous le nom du *De regno*.

40. THOMAS D'AQUIN, *De regno*, éd. cit., I, 9, p. 348 : « Magnitudo regie virtutis apparet quod precipue Dei similitudinem gerit, dum hoc agit in regno quod Deus in mundo ».

41. THOMAS D'AQUIN, *De regno*, éd. cit., I, 7, p. 344-346

42. THOMAS D'AQUIN, *De regno*, éd. cit., I, 8, p. 346 : « Nam qui divitias habent amplius habere desiderant : qui voluptatibus perfruuntur amplius et perfrui desiderant. Et simile patet in ceteris. [...] Nichil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquid beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens praemium ».

rendre heureux, et être une récompense (*praemium*) convenable pour le roi »[43]. Seule la Béatitude peut assouvir les aspirations de l'homme. La gratuité de l'office royal est affirmée. Il n'y a pas de conversion matérielle possible des bienfaits rendus. Thomas d'Aquin suit l'enseignement de l'Écriture et des Pères : l'homme ne trouvera jamais de récompense satisfaisante ici-bas[44].

Le gouvernant ne sert pas pour de l'argent, et certainement pas avec l'argent de *ceux* qu'il sert. Le prince n'a pas été institué pour son propre gain (*propria lucra*)[45] ; il exerce une fonction ministérielle et assure lui-même les moyens du service. Le vocabulaire de la rémunération (*merces*, *praemium*) est ici employé dans un sens spirituel, dans un jeu de comparaison, habituel chez les théologiens, entre les domaines spirituel et temporel. Dans le contexte du développement de la prédication et des Universités, certains vont néanmoins essayer d'exposer une réflexion conciliant gratuité et rémunération pour les « ministres » des deux charges. La résolution de cette contradiction, bien dans le goût des scolastiques, permet d'aborder la question du « salaire du prince ».

La rémunération des maîtres et le « salaire du prince »

L'analyse de la rémunération des clercs, des prédicateurs et des maîtres va servir de contrepoint à l'étude du « salaire du roi », l'essor de ces activités posant en effet le problème de leur rémunération. La Bible étant le miroir du monde, tous allaient y puiser un enseignement. Or les nombreuses occurrences bibliques du thème du travail et de la rétribution sont loin d'être cohérentes. L'Écriture enseigne à la fois qu'il faut donner *gratis* et ne rien attendre en retour (Mt 10, 9), et que nul ne combat à ses propres frais (1 Cor 9, 7).

L'héritage judéo-chrétien rapporte l'enseignement d'un Dieu actif, créateur (*operatio*) qui se repose le septième jour (Gn 2, 1), et d'un homme (Adam) qui cultive (*operare*) le jardin d'Éden (Gn 2, 15) jusqu'à la chute qui le condamne à travailler la terre pour gagner son pain à la sueur de son front (Gn 3, 16-19). Quel fut l'exemple du Christ et des apôtres ? Le Christ est le *fabri filius*. Lui-même ne travaille pas, mais il n'est pas inactif : il prêche aussi bien l'abandon à la Providence et l'exemple des lys des champs qui ne travaillent pas (*non laborant*) que les injonctions au travail et les dénonciations de l'oisiveté[46]. Le Christ et les disciples ont de riches amis (Joseph d'Arimatie, Nicomède, Simon le Pharisien, Jeanne, la femme de

43. THOMAS D'AQUIN, *De regno*, éd. cit., I, 8, p. 347 : « Solus igitur Deus qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum et esse regis conveniens praemium ».

44. Les références bibliques de la récompense sont les versets de Mathieu (Mt 19, 27-30), Luc (Lc 18, 28-30) et Marc (Mc 10, 30).

45. THOMAS D'AQUIN, *De regimine judaeorum*, éd. S. E. FRETTE, t. 27, Paris, 1875, p. 413-416, à la p. 415.

46. Mt 6, 25-34, 28 ; Lc 12, 27 ; Lc 10, 7 ; 2 Th 3, 10.

Chouza, l'intendant d'Hérode) qui *les assistaient de leurs biens* (*quae ministrabant eis de facultatibus suis*)[47]. Le Christ dispose d'une bourse (*loculus*), tenue par Judas, mais l'Écriture précise que le Seigneur ne s'en servait pas pour payer l'impôt (Mt 17, 24-27)[48]. Quant aux apôtres, les épîtres pauliniennes témoignent de la complexité de leur vie de prédicateur. La rémunération est un dû, chacun doit vivre de son ministère (1 Cor 9, 13)[49], mais l'Apôtre la refuse pour lui-même, pour plusieurs raisons. La première est la nécessité d'être libre : *Ne suis-je pas libre* ? (1 Cor 9, 1), *libre à l'égard de tous* (1 Cor 9, 19), libre de se consacrer complètement à sa tâche apostolique. « L'apôtre ne voulut pas user du pouvoir que le Seigneur lui avait donné et recevoir son entretien (*stipendia victus*) de ceux à qui il prêchait l'Évangile du Christ, de peur de faire obstacle à celui-ci »[50]. La deuxième raison relève davantage d'une réflexion philosophique : Paul remplit une tâche en évangélisant, il offre sa prédication *sine sumptu.* Sa récompense est dans le bienfait apporté aux populations, comme la santé était la récompense du médecin. Le paradoxe de ce passage explique en partie les atermoiements futurs sur la rétribution des prédicateurs. Récapitulons l'enseignement de l'Apôtre : la rémunération pour une peine est un devoir de justice, mais Paul n'use pas de ce droit, il répand la parole avec libéralité, c'est-à-dire qu'il n'exerce pas, de fait, son droit.

Les réflexions parallèles entre la rémunération royale et l'entretien des prédicateurs ou des maîtres ne sont pas fortuites puisque ce sont les théologiens eux-mêmes qui établissent des rapprochements entre la rétribution des ministres du culte et celle des ministres du bien commun. Thomas d'Aquin et Gilles de Rome opèrent une double comparaison entre dîmes et cens, d'une part, et ministres du culte et serviteurs de l'utilité commune, d'autre part. Pour Gilles de Rome, la dîme est une obligation d'entretien du clergé, car ce dernier assure les services spirituels pour le salut du peuple.

> Les dîmes sont comme le cens (*quasi census*) de nos possessions, et les offrandes sont comme les tributs (*quasi tributa*) que nous donnons à Dieu et à l'Église, tant sur nous que sur nos biens, en reconnaissance de notre propre servitude, car on voit que certaines lois disent que ces mêmes dîmes sont comme des tributs[51].

47. Lc 8, 3.

48. La querelle sur la pauvreté est en partie fondée sur cette question de la propriété et/ou de l'usage de la bourse du Christ. Voir les chapitres que MARSILE DE PADOUE a consacrés à ce sujet dans le *Defensor pacis* (1328), éd. J. QUILLET, Paris, 1968, II, 11-14, p. 276-338.

49. *Ne savez-vous pas que les ministres du culte vivent du culte, que ceux qui servent à l'autel partagent avec l'autel* ? (1 Co 9, 13). L'Apôtre accepte les dons spontanés (2 Co 11, 7-9 ; Ph 2, 25), qui entraînent des bienfaits pour les donateurs, qu'il remercie en Ph 4, 19, mais il ajoute qu'il faut savoir se contenter du nécessaire (1 Tm 6, 8).

50. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, 1984-1986, 4 t., *IIa, IIae*, q. 87, a. 1, sol. 5, t. 3, p. 550 : « Et ideo Apostolus [1 Co 9, 14-18] noluit uti potestate sibi a domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus evangelium praedicabat ».

51. GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate* (1302), éd. R. SCHLOZ, Weimar, 1929, p. 142 : « Decime sunt quasi census possessionum nostrarum, et oblaciones sunt quasi tributa

Le peuple doit pourvoir à l'entretien des clercs et des princes, précise Thomas, dans la *Somme théologique*[52]. Il reprend la même comparaison entre les ministres de Dieu et les serviteurs du bien commun dans la question : trouve-t-on dans l'Ancien Testament des principes convenables concernant les gouvernants ?[53] Le dominicain rappelle que la loi a assigné aux prêtres et aux lévites les moyens d'assurer leur subsistance, mais que rien n'a été prévu pour l'entretien des princes. En effet, les prêtres venaient de la tribu de Lévi, c'est-à-dire de la douzième tribu, celle qui n'avait pas reçu de propriété, il fallait donc leur trouver des revenus : ce seront les dîmes. En revanche, les rois sont choisis au sein de la population ; ils devront disposer de biens propres (*certas*) dont ils pourront vivre. Pour les deux théologiens, l'obligation de contribuer à l'entretien des ministres découle du droit naturel permanent. C'est le bien commun, auquel œuvrent princes et prêtres, qui justifie leur rémunération.

La croissance du nombre des prédicateurs et le développement de l'Université ont suscité deux problèmes : l'un, théologique et l'autre, pratique. D'une part, la question se posait de la légitimité du « salaire » temporel accordé à des maîtres qui rendaient un service spirituel. D'autre part, un déséquilibre menaçait de se former entre le nombre des clercs et la quantité de biens attachés à leur entretien. Les réponses apportées par les canonistes à propos de la rétribution des maîtres présentent quelques points communs avec cette recherche menée sur le « salaire du roi ».

Les travaux de Gaines Post mettent en évidence la méfiance des Anciens, des Pères de l'Église et des juristes à l'égard de la rémunération des maîtres[54]. À tous, il apparaît que vertu et richesse sont antinomiques. Le discours était à la fois convenu et imprécis, car le salaire du maître relevait davantage de la subsistance que de la richesse. Certains canonistes du XIIIe siècle, comme Johannes Teutonicus dans son *Apparatus* (*ca* 1215-1217), exposèrent que chaque école cathédrale devait appointer un maître et le pourvoir d'un bénéfice pour enseigner *gratis*[55]. Ainsi, les maîtres des Universités et des écoles cathédrales ayant des bénéfices ecclésiastiques ne devaient rien demander aux pauvres écoliers. Ils pouvaient en revanche accepter des hono-

que damus Deo et ecclesie tam pro nobis, quam pro rebus nostris in recognicionem proprie servitutis, quia quedam iura videntur dicere quo ipse decime se habent ut tributa, nihil ad propositum ». Gilles de Rome fait référence à la décrétale *De decimis* (*De decimis*, c. 22 *Non est in potestate hominum* ; c. 23 *Ex transissa querela* ; c. 26 *Tua nobis fraternitas intimavit*), X. 3.30. 22, 23, 26, *Corpus iuris canonici*, éd. E. FRIEDBERG, 2 vol., Leipzig, 1879-1882, t. II, 563-565.

52. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, éd. cit., *IIa, IIae*, q. 87, a. 1 (« Les dîmes »), t. 4, p. 549 : « Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat : sicut et his qui communi utilitati invigilant, scilicet principibus et militibus et aliis huiusmodi, stipendia victus debentur a populo » ; *Ibid.*, *Ia, IIae*, q. 105, a. 1, t. 2, p. 701.

53. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, éd. cit., *Ia, IIae*, q. 105, a. 1, t. 2, p. 701-703.

54. G. POST, « The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal : "Scientia donum Dei est, unde non vendi potest" », *Traditio*, 11, 1955, p. 195-234.

55. *L'Apparatus* de Johannes Teutonicus deviendra la *Glossa Ordinaria* du Décret.

raires de ceux qui étaient riches. Et si les maîtres n'avaient pas de ressources, ils pouvaient recevoir des honoraires de tous, sauf des pauvres. La typologie des situations montre bien que tout dépendait de l'adéquation bénéfices-office ; de plus, il était bien précisé que le maître ne devait pas demander, mais qu'il pouvait éventuellement *accepter* des honoraires. Le maître ne demandera une contribution à ses élèves que si ses ressources sont insuffisantes. Cette réglementation est parente de la justification de l'impôt royal : le prince ne peut imposer ses sujets que si ses ressources sont insuffisantes.

Le problème pratique étant résolu, il fallait en venir au problème spirituel, car l'enseignement est d'une double nature. Dans son *Commentaire des Sentences*, Thomas d'Aquin explique qu'un acte est spirituel, soit parce que son principe l'est, soit parce que le produit est spirituel[56]. Dans le premier sens, il y a risque de simonie s'il y a monétarisation des services, mais on peut accepter une *sustentationem vitae*. Dans le second cas, la vente est possible. Ainsi, le maître peut monnayer sa peine (*labores suos*), mais non le produit spirituel de son travail, c'est-à-dire le savoir ou la vérité, car la sagesse et la grâce sont des dons de Dieu, et ne peuvent être vendues (*scientia donum Dei est, unde non vendi potest*). La distinction établie par les théologiens entre la science du maître, qui vient de Dieu, et le travail du maître, fruit de ses capacités pédagogiques, permit d'envisager la rémunération temporelle. Cette dernière s'apparentait davantage à un dédommagement matériel, destiné à l'entretien du pédagogue, qu'à un véritable salaire. Deux arguments avaient dénoué la situation : le premier rappelait l'origine divine de la science qui interdisait qu'elle puisse être vendue, à moins de commettre un vol puisque le maître n'en était pas propriétaire ; le second mettait l'accent sur le rapport dissymétrique entre le savoir et l'argent qui n'ont pas de commune mesure, car le savoir est inestimable[57]. Ce n'est donc pas le savoir qui était vendu, mais le savoir-faire. Le même problème se posait, à des titres différents, pour les prédicateurs et même pour les marchands. Dans chacun des cas, il s'agissait de distinguer premièrement, science et labeur, et deuxièmement, d'éviter de réclamer la rémunération. Si les princes exerçaient une fonction parfois assimilable aux ministres du culte, n'était-ce pas un devoir de justice d'envisager une rémunération à leur endroit ?

L'impôt est-il le « salaire du prince » ?

Le pouvoir du roi est longtemps resté principalement négatif et conservatoire. Le roi était le *minister* : il était l'instrument d'un pouvoir qui ne lui appartenait pas, car tout pouvoir vient de Dieu (Rm 13, 4). Le roi garde la

56. THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia*, t. 1, *In quattuor libros Sententiarum*, Gallarate, 1980, IV, 25, 3, 2b, p. 580. La question posée était : « Utrum sacramenta possint emi et vendi sine simonia ? ». Thomas a répondu : « Ad octavum, dicendum quod docere artes liberales est actus spiritualis secundo modo ; et dico licet magistris artium vendere labores suos, sed non scientiam sive veritatem quae spiritualis est ».

57. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. cit., IX, 1, 1163b 32, p. 263.

paix et maintient l'ordre (*pax et ordo*). Le roi protège le peuple, le nourrit, tel le Bon Pasteur qui paît ses brebis (Jn 21, 17). Il inspire la crainte aux méchants, et si celle-ci ne suffit pas, il punit ceux qui font le mal. Dès lors, les dépenses d'un tel roi sont forcément modérées, car l'étendue de son pouvoir est limitée, aussi peut-il vivre de ses revenus ordinaires. L'évolution de la fonction royale transforma fondamentalement les besoins financiers du prince et entraîna une modification de l'argumentation de l'impôt.

L'évolution de la fonction royale

Les changements apportés par les XIIe et XIIIe siècles ne font pas disparaître la conception ministérielle : les princes rendent la justice et défendent la patrie. Le roi doit maintenir intact le royaume et le conduire à sa fin, comme le pilote conduit le navire [58]. Le roi est là pour servir (*ministrare*) et non pour dominer (*dominare*) [59]. Puis l'absorption de l'enseignement d'Aristote (autonomie du politique) et l'introduction du droit romain (supériorité du roi face aux seigneurs inférieurs) ont accentué son pouvoir et élargi sa fonction. Attentif au bien commun, le roi ne se limite plus au règlement des affaires passées ; l'utilité publique dilate les sphères d'exercice du pouvoir.

Le bien commun, c'est par exemple la défense du royaume, nul ne s'y oppose ; c'est également une meilleure administration, ce qui entraîne la multiplication des officiers. Le démembrement de la Cour royale a fait naître des institutions nouvelles (Parlement, Chambre des Comptes...) pourvues d'officiers en nombre croissant [60]. L'incompréhension – ou la mauvaise volonté – des sujets se manifestent justement face à cette augmentation. Quand le roi dit que les recettes de l'impôt servent au bon fonctionnement de la justice, les administrés lui répondent de diminuer le nombre des officiers pour faire baisser les dépenses du gouvernement du royaume... Nombreux sont ceux qui, dans une approche inverse, dénoncent la sous-administration du royaume. Les officiers sont-ils trop ou pas assez nombreux ? Ces deux propositions contradictoires sont également répétées. La perception des officiers par la population ne relève pas d'une analyse rationnelle chiffrée et rapportée au nombre des habitants, mais d'une coïncidence de plusieurs « novelletés » insupportables aux sujets.

58. THOMAS D'AQUIN, *De regno*, éd. cit., I, 14, p. 353.

59. PIERRE DE TARENTAISE, *Epistola ad Romanos*, éd. W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Rm 13, 1-7 in den Römerbriefkommmentarem der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Gottingen, 1969, p. 307 : « Ipsi enim principes servi pauperum sunt, non domini ».

60. Le terme « office » a alors une application très large puisqu'il désigne toute fonction remplie au service du roi. *Cf.* A. RIGAUDIÈRE, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale*, t. 2, Paris, 1994, p. 273. Le rythme de croissance rapide du nombre des officiers, de 1250 à 1350, se ralentit pendant un siècle pour reprendre après 1450, J.-P. BOUDET, « Le bel automne de la culture médiévale (XIVe-XVe siècles), *Histoire culturelle de la France*, t. 1. *Le Moyen Âge*, dir. M. SOT, Paris, 1997, p. 225-357, à la p. 251.

Les Français n'ont pas voulu payer pour l'administration, mais ils ont accepté d'acquitter l'impôt pour soutenir la majesté royale et la richesse du royaume. Ainsi le franciscain Nicolas de Lyre († 1349), dont on connaît la foi monarchique, fait de la pompe royale un cas de nécessité au même titre que la défense du royaume (*solum ad necessitatem sui status et regni defensionem*)[61]. L'exégèse des très significatifs versets de Dt 17 (*Qu'il n'aille pas multiplier ses chevaux* [...], *le nombre de ses femmes* [...], *son argent et son or*) évolue : les commentateurs du XIVe siècle font primer la sécurité du royaume (*necessitas*) sur le risque moral (*superbia*) couru par un prince trop puissant[62]. La magnificence du roi est un signe, visible aux yeux de tous, de l'utilisation de l'impôt. Cette visibilité le rend plus supportable et contraste absolument avec l'invisibilité suspecte des dépenses administratives.

L'évolution de la fonction royale se manifeste également, dès avant le XIIIe siècle, par la valorisation du travail du prince, perceptible dans la littérature des miroirs. Tous le répètent à l'envi après Guillaume de Malmesbury, et surtout depuis que Jean de Salisbury en a fait une maxime politique dans son *Policraticus* (1159) : « un roi illettré est comme un âne couronné »[63]. Le roi doit être vertueux et sage. Rien ne doit le distraire de son ministère. L'épître de Paul (1 Cor. 1-2) permettait de jouer sur les deux acceptions divine et humaine de la sagesse, qui ne s'opposent pas nécessairement. Christine de Pizan (*ca* 1364-*ca* 1429) et Jacques Legrand ont mis en avant la sagesse humaine du prince dans leurs écrits, sagesse dont ils ont vu une incarnation dans la personne du roi Charles V[64]. La majeure partie du *Livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V* de Christine est consacrée à la culture et la sagesse du souverain. La sagesse garantit la prospérité et la durée du royaume (III, 14). L'insistance à vanter le savoir, ainsi que les nombreuses représentations du monarque dans sa bibliothèque, impriment à l'image idéale du prince un changement très notable. Elle découple le roi de ses fondements essentiels du sang et du sacre. De plus, il n'est pas évident que l'idéal du sage Charles V soit toujours en adéquation avec l'idéal des populations.

61. NICOLAS DE LYRE, *Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, Anvers, 1617, 6 vol., Dt 17, 16-17, t. II, 1569-1570 : « *Non multiplicavit sibi equos*, scilicet ad iactatiam, sed solum ad decentiam sui status, et regni defensionem. [...] *Neque argenti et auri immensa pondera*, id est ad superfluitatem, sed solum ad necessitatem sui status et regni defensionem ».

62. Ph. BUC, *L'ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, 1994, p. 283-286 ; du même, « Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350) », *AESC*, 44, 1989, p. 691-715.

63. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus*, IV, 6, éd. K. S. B. KEATS-ROHAN, Turnhout, 1993 (CCCM 118), p. 251 ; voir à ce sujet M. AURELL, *L'Empire des Plantagenêt 1154-1224*, Paris, 2003, p. 107.

64. CHRISTINE DE PIZAN, *Le Livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V le Sage*, éd. E. HICKS et Th. MOREAU, Paris, 1997 ; JACQUES LEGRAND, *Le Livre de bonnes meurs*, éd. cit. Evencio Beltran a montré les parentés existant entre les deux auteurs dans l'article : « Christine de Pizan, Jacques Legrand et le *Communiloquium* de Jean de Galles », *Romania*, 104, 1983, p. 208-228.

L'office royal est une lourde charge dont les sujets doivent être conscients. Son travail (*labor, studium*) et sa peine sont le prix de la paix des sujets, expliquait Jean Chrysostome [65]. Pour Thomas d'Aquin, le fardeau de l'office royal (*onerosum regis officium*) coûte au prince beaucoup de peine et de soucis (*si tot labores et sollicitudines*) [66]. Le dominicain Guillaume Peyraut revient lui aussi sur le « fardeau accablant » (*onus importabile*) pesant sur les épaules du roi [67]. Le poids du service accapare le temps, les richesses, la vie même du prince qui néglige ses propres affaires pour s'occuper des affaires publiques. Entièrement tourné vers la fin de sa fonction, le gouvernant s'oublie lui-même dans l'accomplissement de sa charge. Le souci (*sollicitudo*) que prend le prince à maintenir la paix justifie la récompense matérielle qu'il reçoit [68]. Vu du côté des gouvernés, l'office royal est perçu comme un bienfait dont ils doivent se montrer reconnaissants. La vue d'une cité pacifiée n'est-elle pas la preuve du paiement de l'impôt par les citoyens reconnaissants ? Alors que les sujets dorment et reposent, le prince veille sur leur sécurité [69]. L'effet (la paix) permet de remonter à la cause (rétribution du labeur des gouvernants). Les princes servent l'utilité publique à laquelle ils ne sont pas tenus *gratis*. Cette formulation elliptique termine la réponse du maître en théologie Berthaud de Saint-Denis à une question qui lui fut posée en 1282 sur l'acquittement de l'impôt par les clercs : les princes ne sont pas tenus gratuitement (*gratis*) à la défense et à la protection des clercs et des églises [70]. La nature du lien financier qui s'établit alors entre le prince et ses sujets a été diversement expliquée par les « gens de savoir » [71].

65. JEAN CHRYSOSTOME, *In epistola ad Romanos*, PG 60, *Homilia* 23, 617 : « Deinde laborem ipsorum ostendes atque miseriam, addit "in hoc ipsum incumbentes" [Rm 13, 6]. Haec enim illorum vita est, hoc studium, ut pace fruaris ». Sur la diffusion de ses écrits, lire J.-P. BOUHOT, « Les traductions latines de Jean Chrysostome du Vᵉ au XVᵉ siècle », *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, 1989, p. 31-39.

66. THOMAS D'AQUIN, *De regno*, éd. cit., I, 7, p. 344.

67. GUILLAUME PEYRAUT, *De eruditione principum*, dans *Sancti Thomae Aquinatis. Opera omnia*, Parme, 1865, t. 16, p. 390-476, aux p. 246-247.

68. THOMAS D'AQUIN, *Super epistolas S. Pauli lectura*, éd. R. CAI, Turin, 1953, t. 1, p. 193.

69. THÉODORET (386-458), *Interpretatio epistolarum ad Romanos*, PG 82, 195 : [Rm 13, 6] « *Ideo* [...] *servientes*. Tu enim dormis, et ille communem curam sustinet ; et tu domi quidem sedes, ille autem pro pace obtinenda bellum suscipit ».

70. BERTHAUD DE SAINT-DENIS, *Quodlibeta* (I, 1-2), éd. J. LECLERCQ, « Deux questions de Berthaud de Saint-Denys sur l'exemption fiscale du clergé », *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. 1, Paris, 1965, p. 611-614, à la p. 614 : « Ideo haec publica auctoritas non ligat clericos ad tributa, sed solum ad quorum defensionem et tuitionem principes gratis non tenentur ».

71. L'expression « gens de savoir » fait référence au livre de Jacques VERGER, *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1997.

La nature du lien financier existant entre le prince et les sujets

L'affirmation du pouvoir royal, le poids plus lourd de l'impôt et sa monétarisation croissante ont incité les contemporains, théologiens et canonistes pour la plupart, à poser la question de la nature de l'impôt. Est-il un signe de soumission, une avance avant remboursement, un dédommagement pour le prince ou le « salaire du roi » ? Le dernier thème peut surprendre mais les théologiens du XIIIe siècle l'évoquent et l'envisagent dans les commentaires du chapitre 13 de l'épître aux Romains sur l'origine du pouvoir royal, qui s'achève par *Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui le tribut, le tribut ; à qui le vectigal, le vectigal* (Rm 13, 7).

L'étude comparée d'une soixantaine de commentaires de Rm 13, datant du IXe au XIVe siècle, permet de constater la permanence d'un fond de thèmes communs (soumission au pouvoir) et l'apparition de certains thèmes nouveaux, telle la rétribution du prince[72]. C'est au XIIIe siècle qu'elle fait son entrée thématique dans l'exégèse universitaire de Rm 13[73]. On la trouve principalement représentée dans l'exégèse mendiante, toujours plus sensible aux sujets financiers.

Les commentateurs s'attachent à expliquer les premiers mots du verset 6 : *En effet, vous fournissez les tributs* (*Ideo enim et tributa praestatis*) *car les ministres sont les serviteurs de Dieu en cela même qu'ils s'appliquent de par Dieu à cet office*[74] ; en particulier, le verbe *praestare*. Les tributs sont « fournis » et non pas « acquittés », explique le franciscain Jean de la Rochelle († 1245), ce qui tend à montrer que ce paiement est volontaire et non coercitif. L'acquittement est présenté comme un équivalent financier de la défense de la patrie et du maintien de la justice par les princes[75]. Le tribut est fourni en retour du bon gouvernement. C'est librement que les gouvernés s'acquittent des tributs puisque le prince veille au bien du royaume.

Quelques années plus tard, les commentaires des dominicains Thomas d'Aquin († 1274) et Pierre de Tarentaise († 1276) s'appliquent encore plus

72. Ce chapitre de l'épître aux Romains a suscité une importante bibliographie sur l'étude des rapports entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel à partir de commentaires patristiques et médiévaux. On retiendra principalement les travaux du père jésuite R. DENIEL, « "*Omnis potestas a Deo*". L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Église », *Recherches de Sciences religieuses*, 56/1, 1968, p. 43-85, et ceux de W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Rm 13, 1-7 in den Römerbriefkommmentarem der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Gottingen, 1969.

73. Sur les trois « genres » de l'exégèse médiévale (exégèse monastique, exégèse des écoles, exégèse universitaire), lire G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999, p. 81-120.

74. La traduction de la Bible de Jérusalem est sensiblement différente. Rappelons le texte de la Vulgate : [Rm 13, 6] *Ideo enim et tributa praestatis ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes.* [7] *Reddite omnibus debita cui tributum tributum cui vectigal vectigal cui timorem timorem cui honorem honorem.*

75. JEAN DE LA ROCHELLE, *Epistola ad Romanos*, Paris, BnF, lat. 15602, f° 54v°b-56r°a, éd. W. AFFELDT, *op. cit.*, p. 301-305, p. 304 : « Non ait datis, sed praestatis, quasi scilicet redditu-ris ».

précisément à décortiquer le sens et la nature du lien financier existant entre gouvernant et gouverné. Le commentaire de Thomas, qui date des dernières années de sa vie (1272-1273)[76], revient à deux reprises sur l'impôt comme solde du prince.

> Par conséquent, puisque nos princes dans leur gouvernement servent (*ministrent*) Dieu, ils doivent percevoir les tributs du peuple, comme solde de leur ministère (*quasi stipendia sui ministerii*). [...] Les tributs (*tributa*) sont dus aux rois comme la solde du travail (*quasi stipendium laboris*) [77].

La formulation *quasi stipendium laboris* a de quoi surprendre. Seul l'emploi de la conjonction *quasi* atténue un peu la portée de la comparaison entre l'impôt et la solde du travail royal. Thomas d'Aquin qualifie l'impôt de « solde », le point est déjà intéressant, mais il y a mieux : le dominicain ajoute « solde du travail ». Il ne semble pas distinguer, comme l'ont fait d'autres théologiens à propos de la rétribution des maîtres, le « travail » qui est gratuit et le « savoir-faire » qui peut recevoir une rétribution.

Le commentaire du verset 6 par le futur pape Innocent V, le dominicain Pierre de Tarentaise, va plus loin. Il se présente sous le modèle scolastique en vigueur : question, arguments « pour », « contre » et « solution ».

> *Servants en cela* ; la glose [dit] : « c'est-à-dire pour le tribut » ; Contre : donc la récompense du prince est temporelle (*praemium principis est temporale*). Je réponds : le tribut n'est pas la récompense du travail (*tributum non est praemium laboris*), mais la solde du travailleur (*sed stipendium laborantis*)[78].

Fidèle à l'enseignement des maîtres qui ont su résoudre le problème du salaire des maîtres par une différenciation entre savoir et savoir-faire, Pierre de Tarentaise distingue le travail (*labor*) et le travailleur (*laborans*). La solde (*stipendium*) est le prix de la peine du travailleur et non pas la récompense

76. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Vestigia 13, Paris-Fribourg, 1993, p. 365-371.

77. THOMAS D'AQUIN, *Super epistolas S. Pauli lectura*, éd. cit., p. 192-193 : « Et ideo cum principes nostri suo regimine Deo ministrent, a populo debent tributa suscipere, quasi stipendia sui ministerii, non autem ita quod hoc debeant sibi computare pro praemio [...]. Sed attendendum est : cum tributa dicat regibus esse debita quasi laboris stipendium, dupliciter peccare possunt principes accipiendo tributa ». J.-E. Stroobant de Saint-Éloy traduit *stipendium sui ministerii* ou *stipendium laboris* par « salaire de leur ministère » et « le salaire du travail », *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. J.-E. STROOBANT DE SAINT-ÉLOY, Paris, 1999, p. 1037 et 1041. Je préfère conserver la connotation militaire du mot « solde » qui rend mieux le sens d'entretien que contient le mot *stipendium*.

78. PIERRE DE TARENTAISE, *Epistola ad Romanos*, éd. cit., p. 307 : « Item super illud : *in hoc ipsum servientes* ; glossa : id est propter tributum ; contra : ergo praemium principis est temporale. Respondeo : tributum non est praemium laboris, sed stipendium laborantis ».

du travail[79]. Pierre de Tarentaise se montre beaucoup plus attentif que Thomas d'Aquin à la séparation de ces deux registres. Le ministère royal est gratuit, mais la peine prise par le prince mérite une solde. Le débat contemporain sur la rémunération des maîtres et des prédicateurs n'est certainement pas étranger à la position prise par Pierre de Tarentaise.

À la lecture des commentaires universitaires de Rm 13, il ressort que l'acquittement des tributs est directement lié à l'exercice des fonctions du prince. Les exégètes ont diversement interprété la nature de ce lien de causalité. Pour certains, l'acquittement des tributs s'apparente à une restitution. Les tributs ne sont pas « payés », mais « fournis » en retour des frais engagés par le prince pour maintenir la paix et la justice dans le royaume, car le roi ne doit pas s'appauvrir[80]. L'impôt contribue à maintenir le niveau de son trésor qui doit rester stable ou augmenter, mais certainement pas baisser[81]. Pour d'autres, l'impôt est envisagé comme la solde du travail ou du travailleur (*stipendium laboris/laborantis*). Le vocabulaire (*stipendium*) assimile le prince au soldat ; comme lui, le prince rend un service, qui est d'ailleurs, pour une part, un service militaire.

L'impôt est-il le « salaire du roi » ? Pour la forme, on notera chez la plupart des théologiens l'identité de vocabulaire pour désigner le salaire du maître, du prédicateur, du marchand ou du prince. Quel que soit le domaine, cette rétribution est désignée sous le nom de *stipendium laboris*. L'emploi de métaphores militaires et laborieuses par les exégètes ne simplifie pas les interprétations. La confusion du vocabulaire ne doit cependant pas nous abuser. Sur le fond, une distinction est faite entre la rétribution de la peine et la gratuité du service. Pierre de Tarentaise l'établit de manière très convaincante (*non est praemium laboris sed stipendium laborantis*).

Ainsi, le roi, vu par les théologiens, reçoit deux récompenses. Il perçoit des sujets une aide financière légitime, que certains qualifient de rétribution, de compensation ou de remboursement, mais le prince n'est pas comme le mercenaire de la parabole qui s'enfuit lorsque survient le danger (Jn 10, 22-38), le roi est comme le Bon Pasteur qui recherche le bien de ses brebis et se dévoue pour elles. Le service du roi et l'impôt relèvent de deux registres différents, l'un est spirituel ou apparenté au ministère spirituel, l'autre est temporel. Le sujet ne pourra jamais rendre au prince l'équivalent de la *pax* régnant dans le royaume ; il se trouve sur ce point dans la même situation que l'enfant vis-à-vis de ses parents qui ne pourra jamais leur rendre la vie

79. Pierre de Tarentaise oppose *labor* à *laborans* et *praemium* à *stipendium*, distinguant la récompense céleste (Béatitude) et la récompense terrestre (tributs).

80. HENRI DE GAND, *Opera omnia*, éd. R. MACKEN, 5 vol., Louvain, 1978-1985, t. 13, *Quodlibeta*, IX, 31, p. 327-339, à la p. 328 : « Ubi dicit Glossa super illud "praestatis" : Ad ostendum subiectionem ; quasi dicat : "Non redditis", quia reddent solvendo, dum in defensione pugnant pro patria ». Le théologien démarque la glose qui, la première, avait comparé les sens des verbes *solvere, praestare, reddere*.

81. RICHARD DE MEDIAVILLA, *Quodlibeta*, III, 27, Paris, BnF, lat. 14305, f° 194v°b-195r°b.

qu'ils lui ont donnée. L'échange est inégal et dissymétrique. La conversion des deux est impossible.

La reconnaissance – dans les deux sens du mot – du travail du roi ne remet pas en cause la gratuité du service, même si elle permet d'envisager une rémunération. La royauté est à la fois une dignité, un pouvoir et un office. La complexité de la nature du pouvoir royal permet d'envisager plusieurs types de récompenses. Le roi exerce un service qui est à la fois « gratuit et rémunéré ».

Au regard de ces éléments, on comprend que le roi de la miniature du *Livre de bonnes meurs* ne peut accepter les plats et la bourse qui lui sont tendus. Le lien qui unit le roi aux sujets n'est ni apparenté au « don-contre-don »[82], qui est un échange obligé, ni à un contrat délimitant les obligations réciproques, mais à une forme d'union « gracieuse » ou gratuite, de type christique. Que cet or provienne de l'impôt ou de dons, le roi ne peut les recevoir. Ces pièces sont probablement le signe de la gratitude des sujets pour leur prince. Le roi pourrait recevoir l'impôt ou les dons, de *droit* – la théorie fiscale justifiant l'impôt existe –, mais il montre son élévation morale en les repoussant de *fait*, ce qui apparente son attitude à celle de l'Apôtre (1 Co 9). La vraie récompense terrestre du prince réside dans le bon ordonnancement du royaume, visible sur cette image. L'enseignement moral du *Livre de bonnes meurs* est certes d'une grande richesse spirituelle, mais il est porteur de nombreuses difficultés matérielles à venir pour le prince. Il n'y a pas dans cette miniature de lien de nature financière entre le roi et ses sujets. Il en existe d'autres, implicitement représentés : vu du côté du prince, le château symbolise la protection contre les ennemis ; vu du côté des gouvernés, l'attitude des trois hommes montre leur déférente attention au roi. La miniature du *Livre de bonnes meurs* ne représente pas le roi levant « l'impôt or sur ses sujets ». Proposons la légende suivante : « Le roi refuse l'or de ses sujets ».

Alors que le prélèvement fiscal est largement en place dès le début du XVe siècle, le *Livre de bonnes meurs* reste fidèle à l'idéal ministériel. Jacques Legrand (1410) et l'artiste du manuscrit du fonds Condé (1490) semblent plus attachés à l'aspect moral de la fonction du prince qu'à sa réalité politique ou financière. Faut-il le qualifier d'archaïque ? Le terme paraît inapproprié sauf à désigner ainsi tous les traités – et ils sont nombreux – qui restent fidèles à cet idéal. Le prédicateur Jacques Legrand connaît bien les débats concernant l'impôt ; ses sermons relatés par le *Religieux de Saint-Denis* en témoignent. Mais les artistes comme les auteurs de miroirs hésitent à mettre en scène des rois levant l'impôt. La représentation de la levée fiscale va contre la nature même de la conception royale, telle que roi et sujets souhai-

82. M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année anthropologique*, 1923-1924, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1973, p. 145-279.

tent la voir exprimée. Le roi n'est pas un loup rapace qui effraye le troupeau dont il a la garde. De leur côté, les sujets ne sont pas des moutons que l'on peut tondre jusqu'au sang. Nul ne souhaite l'existence de telles images. Alors que la réalité financière du pouvoir s'accentue, seule la représentation du don gratuit, c'est-à-dire gracieux et libre, est en mesure de montrer la part affective qui unit les différentes parties du corps politique.

Lydwine Scordia, Département d'Histoire, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Rouen, F-76821 Mont-Saint-Aignan Cedex

« Le roi refuse l'or de ses sujets ». Analyse d'une miniature du *Livre de bonnes meurs* de Jacques Legrand (*ca* 1410)

Le Livre de bonnes meurs a été offert en 1410 au duc de Berry par le religieux augustin Jacques Legrand. Vers 1490, un artiste de la vallée de la Loire a orné une copie de ce traité moral de 53 miniatures. L'une d'entre elles est énigmatique : représente-t-elle « le roi levant l'impôt-or sur ses sujets » ? Peut-on montrer à la fin du XVe siècle un roi percepteur ? La miniature soulève également la question alors posée par des théologiens, Mendiants pour la plupart, sur la nature du prélèvement fiscal : l'impôt est-il « le salaire du roi » ? Certains esprits subtils vont distinguer – comme cela avait été fait pour justifier la rémunération des maîtres ou des prédicateurs – ce qui relevait de la fonction ministérielle du prince, gratuite, de la pratique pénible du gouvernement, à laquelle il n'était pas tenu gratuitement.

Jacques Legrand († 1415) – miniature – impôt – salaire – exégèse

« The King refuses the gold of his subjects ». Study of a miniature of Jacques Legrand's *Livre de bonnes meurs* (*ca* 1410)

The *Livre de bonnes meurs* was dedicated in 1410 by the Augustinian friar Jacques Legrand to the Duke of Berry. Towards the end of the century, an anonymous artist decorated a copy of this moral treatise with 53 miniatures. One of them is enigmatic : is it about the King levying gold taxes from his subjects ? Is it possible to represent the King as a tax collector at the end of the 15th Century ? The miniature also raises the question discussed at that time by the theologians – mostly Mendicants – about tax collecting : is taxation the "King's wage" ? Some subtle minds answered by taking up the distinction already alleged to justify the remuneration of teachers and preachers : on one hand, the ministerial function of the monarch is free of charge, and on the other hand, the government includes a laborious practical dimension, which is not a king's free duty.

Jacques Legrand († 1415) – miniature – taxation – remuneration – exegesis

Médiévales 46, printemps 2004, p. 131-144

Christopher LUCKEN

LES SARRASINS OU LA MALÉDICTION DE L'AUTRE

Qu'en est-il de l'*autre* au Moyen Âge ? Quelles relations l'Église et la société chrétienne ont-elles entretenues avec ceux qui leur étaient étrangers (tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières) et quelle représentation s'en sont-elles faite ? Non pas cet *autre* auquel s'adresse la charité chrétienne lorsqu'elle le considère comme son prochain, mais ces autres religions que sont le judaïsme, les diverses croyances considérées comme « hérétiques » par l'institution ecclésiastique et, plus particulièrement ici, l'Islam. C'est à de telles questions que s'efforcent notamment de répondre les trois livres récemment parus en français auxquels est consacrée cette présentation (c'est en tout cas la perspective que j'ai choisi de privilégier) : soit celui de Norman Daniel, *Héros et Sarrasins. Une interprétation des chansons de geste*, paru en anglais en 1984 [1], qui est une sorte d'appendice à *Islam et Occident*, son livre majeur publié en 1960 [2] ; celui de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, paru en 1998 [3] ; et, principalement, celui de John Tolan, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, paru en anglais en 2002 [4].

1. N. DANIEL, *Heroes and Saracens*, Edimbourg, 1984 ; trad. fr. par A. Spiess, *Héros et Sarrasins. Une interprétation des chansons de geste*, Paris, 2001.

2. N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimbourg, 1960 (éd. revue et corrigée : Oxford, 1993) ; trad. fr. par A. SPIESS, *Islam et Occident*, Paris, 1993.

3. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, 1998, éd. corrigée en 2000, reprise en collection de poche, Paris, 2003 ; trad. angl. par G. R. EDWARDS, *Order and Exclusion : Cluny and Christendom Face Heresy, Judaism and Islam (1000-1150)*, Préface de B. H. ROSENWEIN, Ithaca, 2003. Ce dernier a aussi dirigé, avec G. VEINSTEIN, *Histoire des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, Paris, 2003.

4. J. V. TOLAN, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, New York, 2002 ; trad. fr. par P.-E. DAUZAT, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, 2003. On peut également citer l'ouvrage collectif publié sous la direction de J. V. TOLAN, *Medieval Christian Perceptions of Islam*, New York-Londres, 1996. On peut remarquer que la bibliographie sur le sujet est composée principalement d'ouvrages en langue anglaise. Parmi les travaux en français, il faut mentionner le livre pionnier de Ph. Sénac, *L'image de l'autre. Histoire de l'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, 1983 (republié en

Je commencerai par citer la *Description des derniers temps* du pseudo-Méthode. Selon ce texte, l'empire romain devait être envahi au cours du septième et dernier millénaire dans lequel est entrée l'histoire humaine par « les fils d'Ismaël, les fils d'Agar, ceux que l'Écriture appelle la puissance du Sud, suivant les prédictions de Daniel », c'est-à-dire les musulmans, descendants du fils qu'Abraham avait engendré avec la servante de Sara (avant que celle-ci ne lui donne Isaac). Une fois sortie du désert d'Arabie, cette « race maudite » sèmera la désolation et le désespoir sur la terre des chrétiens :

> Ils seront aussi nombreux que les sauterelles rassemblées par le vent. Avec eux viendront la maladie et la faim. Et le cœur de ces exterminateurs jubilera et se gonflera d'orgueil. Ils parleront haut jusqu'au temps fixé par eux, ils posséderont l'entrée et la sortie du Nord, l'Orient, le Ponant, les régions maritimes. Tout passera sous leur joug [...]. Ils bafoueront et tourneront en dérision tous ceux qui brilleront par leur sagesse et tous ceux qui se seront illustrés dans les affaires de l'État. Tous seront réduits au silence, dans la crainte, sans oser discuter ni proposer quoi que ce soit, et ainsi tous les habitants de la terre seront paralysés par la peur. Leur sagesse et leur doctrine se nourriront d'elles-mêmes sans s'approfondir, sans croître ni décroître. Nul ne pourra changer ou discuter leurs avertissements. [...] Ils sont corrompus, et se jettent dans la corruption ; ils sont haïssables et exécrables, et ils cultivent la haine. Dès leur sortie du désert, ils plongeront leur glaive dans le ventre des mères et les tueront avec leur fœtus. Ils arracheront, pour les tuer, les enfants du sein de leurs nourrices et ils les donneront en pâture aux animaux. Ils souilleront les lieux saints et tueront les prêtres. Ils se vautreront avec des femmes dans les lieux vénérables et consacrés où doit se célébrer le Saint et Pur Sacrifice. Leurs femmes se pareront des vêtements consacrés et ils le feront revêtir à leurs fils et à leurs filles ; ils les étaleront sur leurs chevaux et sur leurs lits. Ils feront stationner leurs bêtes sur les tombeaux des saints comme dans une écurie. Ils seront le meurtre, la ruine, et le feu purgatoire du peuple des chrétiens. [...] On enlèvera leur charge aux prêtres et l'on mettra fin au service de Dieu. [5]

Ce texte a été écrit en syriaque vers 692, soixante-dix ans environ après le début de l'ère musulmane (en 622, lorsque Mahomet quitta la Mecque pour s'exiler à Médine, où il fonda un État gouverné par l'Islam et institua le *jihad*, la guerre sainte). Commencées avant la mort de Mahomet (en 632), les conquêtes arabes s'étendirent rapidement à l'ensemble du Moyen Orient et à l'Afrique du Nord (avant d'atteindre l'Espagne en 711).

Cette *Description des derniers temps* est précédée d'une préface affirmant qu'elle provient de la *révélation* accordée par Dieu à Méthode de

2000 sous le titre *L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre*) et les nombreuses études de J. Flori.

5. PSEUDO-MÉTHODE, *Description des derniers temps*, cité d'après Cl. CAROZZI et H. CAROZZI-TAVIANI, *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 101 et 103-06.

Patara, évêque d'Olympe mort vers 311 : elle est pourvue d'une origine divine, destinée à fonder la vérité de ses propos, et d'un auteur dont la légitimité est capable d'en garantir l'authenticité. Mais ce dispositif apocryphe n'est pas seulement une stratégie destinée à en justifier la lecture ; il permet aussi de faire passer ce texte pour un écrit *prophétique*. Annonçant ce qui doit arriver, il l'inscrit du même coup dans le cadre d'une conception théologique de l'histoire. Les invasions arabo-musulmanes auraient été *prévisibles* : elles répondraient à un principe de causalité qui en prédétermine l'existence et permet d'en expliquer la nature. Si le peuple chrétien paraît devoir s'incliner devant une violence ennemie, cela résulterait de la volonté de Dieu et répondrait donc à son *projet*.

Le caractère prophétique de ce texte me paraît particulièrement emblématique de la façon dont la pensée chrétienne a procédé pour répondre à l'expansion des musulmans. Comme le souligne en effet pour commencer J. Tolan, « la construction d'une image polémique des Sarrasins commença *avant* l'essor de l'Islam ». La description qui en fut donnée préexistait à leur apparition : « les chrétiens du Moyen Âge qui essayèrent de comprendre, de définir et de caractériser l'Islam étaient tout sauf des "observateurs objectifs et détachés". Leur perception des musulmans s'appuie moins sur l'Islam que sur leurs préconceptions chrétiennes de l'histoire et de la géographie divine. [...] Autrement dit, quand les chrétiens du Moyen Âge se penchèrent sur l'Islam, ils le firent à travers le filtre de la Bible et d'auteurs tels qu'Eusèbe, Jérôme, Augustin et Isidore de Séville »[6]. La représentation des musulmans est bien le résultat d'une sorte de *prophétie* : elle est annoncée par les textes de la tradition chrétienne ; elle s'y trouve pré-inscrite. Leur existence ne ferait que manifester sur le plan de l'histoire la fonction qu'ils incarnent : celle habituellement dévolue aux puissances maléfiques qui ne cessent de revenir sous différentes formes dans l'Ancien et le Nouveau Testament, les écrits des Pères de l'Église ou les récits hagiographiques (idolâtres qu'a dû affronter le peuple d'Israël, meurtriers du Christ, païens qui vouèrent au supplice les premiers martyrs ou sectes hérétiques combattues par le pouvoir ecclésiastique afin d'affirmer la vérité de son dogme). Ils correspondent surtout aux nations associées à la Bête contre lesquelles le chevalier christique de l'Apocalypse a entrepris de faire la guerre, le manteau trempé de sang et une épée sortant de la bouche (au lieu de la parole employée par les apôtres pour répandre l'Évangile). L'altérité de l'Islam est pensée sur le mode de la répétition. L'autre n'est pas vraiment différent de ce que l'on connaît : il est toujours plus ou moins le même – c'est-à-dire, ici, le diable.

Les Sarrasins est en bonne partie un ouvrage de synthèse. S'appuyant sur un certain nombre d'études ponctuelles dues à différents auteurs, J. Tolan retrace la manière dont le christianisme a répondu à l'Islam depuis l'apparition de cette religion jusqu'au seuil du XIVe siècle. Son livre est composé de

6. J. V. TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 21 et 32 (souligné par l'auteur).

trois parties. La première est consacrée aux représentations que chrétiens et musulmans ont les uns des autres depuis la conquête de Jérusalem (en 638) jusqu'au VIIIe siècle. Le chapitre initial porte toutefois sur la vision chrétienne du monde et la place qu'y occupent les Sarrasins avant l'arrivée de Mahomet. Deux références dominent dont l'importance ne cessera de se confirmer par la suite : l'Apocalypse de saint Jean (dont le récit du conflit opposant le Christ à l'Antéchrist constitue le scénario fondamental de l'histoire humaine) et les nombreuses luttes menées par le christianisme contre les croyances étrangères à sa foi (le judaïsme, les hérésies et le paganisme antique).

Après un chapitre sur la manière dont l'Islam considère le christianisme, cette première partie s'achève sur un chapitre consacré aux premiers textes sur Mahomet et les musulmans écrits en langue syriaque, grecque ou arabe par des auteurs chrétiens (en particulier, la *Description des derniers temps* du pseudo-Méthode et la *Risâlat al-Kindî*). Assimilant l'Islam à une hérésie issue du christianisme, ces textes en contestent la validité à l'aide de démonstrations rationnelles et d'arguments d'autorités ; ils s'en prennent aussi à la vie de Mahomet. Rapidement traduits en latin, ils contiennent de nombreux éléments que l'on retrouvera par la suite dans les écrits consacrés à cette religion.

La deuxième partie du livre de J. Tolan concerne l'Europe occidentale du VIIIe au XIIe siècle. Le quatrième chapitre décrit les premières réactions des auteurs latins à l'arrivée des Sarrasins en Europe. Si Bède ne les distingue pas véritablement des autres « barbares » qui envahissent l'Europe à la même période, il en va différemment des chroniques composées en Espagne. Celles-ci tendent à inscrire les conquêtes musulmanes dans le cadre d'une histoire gouvernée par Dieu. Mahomet y apparaît le plus souvent comme un faux prophète et une figure de l'Antéchrist. Les récits consacrés à sa vie s'attachent ainsi à souligner sa luxure (à l'instar de Babylone) et sa violence (le *jihad*). Ces deux traits se retrouveront régulièrement à propos des Sarrasins.

Avec les croisades, c'est au nord des Pyrénées et plus particulièrement en France que se déplace la pointe du combat contre les Sarrasins. J. Tolan consacre la plus grande partie du cinquième chapitre de son livre aux chroniques de la première croisade et aux chansons de geste (qu'elle portent sur la première croisade ou la « matière » de Charlemagne, comme la *Chanson de Roland*). Assimilant les Sarrasins aux païens du monde antique dont les cultes paraissent destinées à des statues, la plupart de ces textes considèrent leur religion comme une forme d'idolâtrie.

Le chapitre suivant décrit pour commencer les quatre biographies de Mahomet composées en latin au cours du XIIe siècle. Reprenant de nombreux éléments provenant de la tradition espagnole, celles-ci le présentent non seulement comme un faux prophète et un hérésiarque, mais aussi comme un affabulateur et un arriviste dont la religion a été inventée pour cacher ses crises d'épilepsie ; ses véritables motivations seraient avant tout l'ambition, le goût du lucre et la luxure. Mais les écrivains latins s'employèrent aussi à

condamner la religion musulmane à la manière des controverses doctrinales produites par les premiers Pères de l'Église. Des écrits polémiques composés en Espagne qui nous sont parvenus, le plus connu et le plus influent est le bref chapitre consacré à l'Islam que contiennent les *Dialogues contre les Juifs* de Pierre Alphonse (1110) (auteur auquel J. Tolan avait consacré un précédent ouvrage[7]). Mais l'entreprise la plus remarquable à cette égard fut certainement celle de Pierre le Vénérable. Elle mérite qu'on s'y arrête plus longuement.

J. Tolan s'appuie en particulier sur la remarquable étude que D. Iogna-Prat a consacrée à l'ordre de Cluny, *Ordonner et exclure*, qui prend comme fil directeur l'œuvre que son neuvième abbé, Pierre le Vénérable (1122-1156), produisit pour combattre l'hérésie, le judaïsme et l'Islam. Après une première partie soulignant « La mise en "ordre" de la chrétienté » entreprise par l'institution monastique depuis les premiers temps du christianisme et retraçant l'histoire de Cluny, D. Iogna-Prat consacre la deuxième partie de son livre au *Contra Petrobrusianos*, écrit autour de 1140 pour réfuter les cinq thèses hérétiques avancées une vingtaine d'années plus tôt par Pierre de Bruys. La troisième et dernière partie porte, d'une part, sur l'*Adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, composé dans les années 1143-1144 afin de combattre la « résistance obstinée » opposée par les juifs à la dimension messianique du Christ, et, d'autre part, sur les entreprises de Pierre le Vénérable contre l'Islam. En 1142, ce dernier se rendit à Tolède afin d'y faire traduire en latin un certain nombre d'écrits arabes consacrés à cette religion. La *Collectio toletana* qui en est issue comprend notamment la *Lex Saracenorum*, traduction du Coran par Robert de Ketton, et une traduction de la *Risâlat al-Kindî*. Elle est accompagnée de deux textes de Pierre le Vénérable : une lettre à Bernard de Clairvaux, auquel est adressé l'ensemble, et la *Summa totius haeresis Saracenorum*, qui en résume le contenu en expliquant qu'il permet de prendre connaissance de la vie et de la doctrine de Mahomet et qu'il contribue ainsi à le combattre (ce dernier y apparaît une nouvelle fois comme un faux prophète hérétique, précurseur de l'Antéchrist et disciple du diable). Vers 1155-1156, Pierre le Vénérable composa le *Contra sectam sive haeresim Saracenorum*, qui s'appuie sur le Coran afin de convaincre ses éventuels lecteurs musulmans de la supériorité du texte biblique et qui cherche à prouver que la vie de Mahomet ne saurait être comparée à celles des prophètes de l'Ancien Testament. Comme le souligne D. Iogna-Prat, cet ensemble de textes contre l'hérésie, le judaïsme et l'Islam forme les trois volets d'une même entreprise.

Ces différents traités polémiques entendent réfuter les croyances visées à partir de leurs propres écrits. Ils utilisent pour cela les moyens rhétoriques et dialectiques de l'argumentation logique et de la *disputatio* prônés par la scolastique naissante, sur le modèle notamment du *Cur Deus homo* d'An-

7. *Cf.* J. V. TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gaimsville, 1993.

selme de Cantorbéry (qui met en scène l'auteur face à un juif et à un musulman) et des ouvrages d'Abélard. Il s'agit de discuter et, bien sûr, de contester les thèses adverses en s'appuyant sur des raisons nécessaires (reconnues par l'autre partie) et une démonstration rigoureuse, plutôt que sur des arguments d'autorité. Ce n'est qu'après en avoir pris connaissance et les avoir débattues qu'on peut les condamner et les réprimer. « Je vous attaque par la parole, affirme notamment Pierre le Vénérable au seuil de son *Contra sectam Saracenorum*, non par les armes, comme le font souvent les nôtres, non par la force, mais par la raison, non par la haine mais par l'amour »[8]. L'abbé de Cluny soutient d'ailleurs que les Arabes sont « non seulement rationnels par nature, mais logiques par tempérament et formation » (raison pour laquelle Mahomet leur aurait interdit de contester le contenu du Coran)[9]. Selon D. Iogna-Prat, on a trop souvent fait d'une telle affirmation le témoignage d'un esprit irénique capable de dialoguer avec un interlocuteur auquel serait accordé le droit d'avoir ses propres idées. Cela n'est pas vraiment le cas. Si Pierre le Vénérable fait appel à la *ratio* qu'implique l'exercice de la pensée, il s'appuie tout autant sur les *auctoritates* représentées par les Saintes Écritures et la tradition patristique. Il lui arrive même de recourir aux témoignages des miracles. Il ne manque pas, surtout, d'invectiver les musulmans en réduisant leur religion au statut d'hérésie et en les diabolisant (comme il le fait également pour Pierre de Bruys et les juifs). De plus, si ces derniers refusent de se rendre à la Raison de Dieu, c'est qu'ils sont dépourvus de raison. Pourtant, une telle guerre de mots n'est pas assimilable à un combat armé, même si elle y contribue. Elle n'a pas exactement les mêmes effets : même si elle présente certaines limites et ne permet pas de ramener la pensée des uns et des autres à une raison unique, elle fait de la parole le lieu privilégié du rapport à l'autre (et à soi-même).

Dans la lettre qu'il envoya à l'abbé de Clairvaux en compagnie du dossier de textes qu'il avait réuni à Tolède, Pierre le Vénérable le priait de composer une nouvelle réfutation de l'Islam pour compenser l'échec de la *Risâlat*. Saint Bernard ne répondit pas. On ne connaît pas ses motivations, mais on peut supposer qu'il estimait avoir déjà dit ce qu'il avait à dire dans son *Éloge de la nouvelle chevalerie* (composée entre 1129 et 1136), et qu'aux arguments qu'il lui aurait fallu avancer pour démontrer la supériorité du christianisme sur l'Islam, il devait préférer la croisade qui mène le chrétien au martyr (alors que se préparait la deuxième croisade, lancée en 1146, suivie en 1150 de la troisième croisade). Pierre le Vénérable n'a guère dû réussir à convaincre les musulmans à renoncer à leur foi. Ses écrits servaient davantage à renforcer la croyance des chrétiens et à lutter contre ceux qui pourraient se laisser séduire par les écrits issus de cette tradition (à l'époque, notamment, où les textes philosophiques et scientifiques de la « science arabe » commençaient à pénétrer le monde latin). Cependant, s'ils n'ont

8. Cité d'après D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*, p. 347.
9. Cité d'après J. V. TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 224.

guère dû contribuer à une meilleure compréhension de l'Islam, ils ne furent probablement pas sans conséquence sur les relations que les chrétiens entretenaient avec leur propre religion. Alors que les traductions des philosophes arabes favorisaient le développement de la rationalité dans la pensée latine [10], les traités polémiques contre l'Islam participaient au développement d'arguments logiques lors de discussions relatives à la foi. On peut alors comprendre les réticences de Bernard de Clairvaux.

La troisième partie du livre de J. Tolan est consacrée à l'utilisation de la figure du Sarrasin dans les diverses entreprises menées au cours du XIIIe siècle par le monde chrétien afin de l'emporter sur l'Islam. Le septième chapitre concerne la *Reconquista*. Le chapitre suivant porte sur les textes liés aux nombreuses croisades entreprises après la prise de Jérusalem par Saladin en 1187 : celles-ci apparaissent principalement comme un combat entre des chevaliers christiques et les forces du mal associées à la Bête de l'Apocalypse.

Les trois derniers chapitres sont consacrés aux différentes missions destinées à convertir les musulmans en utilisant des arguments rationnels et aux réflexions suscitées par une telle entreprise comme par les difficultés que cette dernière ne manqua pas de rencontrer. Le neuvième chapitre concerne les franciscains. Si saint François et les premiers membres de son ordre semblent chercher principalement le martyre, les franciscains de la seconde moitié du XIIIe siècle, comme Guillaume de Rubrouck (qui retrace dans son *Itinéraire* le voyage qu'il le mena à Karakorum afin de rencontrer le grand khan), Roger Bacon et Thomas de Chobam, estiment que la prédication et la discussion philosophique fondée sur une argumentation rationnelle valent mieux que la guerre et le martyr. Il en est de même pour les dominicains auxquels est consacré le chapitre suivant, en particulier Ramon Martí, Thomas d'Aquin, et Riccold de Monte Croce (qui raconte notamment dans le *Liber peregrinationis* le voyage qui le mena jusqu'à Bagdad où il passa de nombreuses années pour y convertir les musulmans, apprenant l'arabe et lisant le Coran). Le dernier chapitre de ce livre est consacré à la personnalité extraordinaire de Raymond Lulle. Celui-ci affirme avoir voulu consacrer sa vie à convertir les Sarrasins. Parmi les 250 ouvrages dont il est l'auteur, il écrivit notamment *Le Livre du Gentil et des trois sages*, qui fait dialoguer les représentants des trois religions monothéistes.

Si la raison paraît capable de démontrer l'absurdité des autres religions et de défendre le caractère logique et « naturel » de la pensée chrétienne, elle ne permet pas de prouver sa vérité. Celle-ci relève en dernier ressort de la foi. Pourtant, l'échec des débats organisés avec les musulmans et des entreprises missionnaires destinées à les convertir, plutôt que d'être attribué aux limites de l'argumentation logique dans sa capacité à fonder en raison la doctrine chrétienne, sera imputée au refus des Sarrasins de se soumettre aux

10. *Cf.* A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 98-142.

arguments qui leur sont opposés. Alors même qu'on leur reconnaissait la capacité de raisonner, ils apparaissent désormais obstinés, brutaux et finalement irrationnels. L'échec des missions de prédication comme l'entreprise de Pierre le Vénérable témoignent de l'impossibilité d'établir un véritable dialogue entre deux religions dont les références doctrinales sont à la fois intouchables et incompatibles. Sans la raison, il ne semble plus y avoir de terrain commun permettant d'instaurer un échange et de construire une entente. Il ne restera guère que l'usage de la force.

Le livre de J. Tolan se veut un complément à *Islam et Occident* de N. Daniel. Celui-ci montrait comment, du XIIe siècle au milieu du XIVe siècle principalement, les clercs du monde occidental ont construit une image méconnaissable de la religion musulmane. On retrouve dans l'ensemble les mêmes textes. Mais N. Daniel les étudie en fonction d'une série de thèmes distincts (comme la vie de Mahomet, son statut de prophète, les pratiques religieuses de l'Islam ou le rôle que celui-ci attribue à la violence). Dans *Héros et Sarrasins*, consacré aux attitudes « non officielles » envers l'Islam, il répertorie les différentes caractéristiques attribuées aux Sarrasins dans les chansons de geste pour constater que ce sont principalement des stéréotypes produits par une « convention littéraire » ignorant complètement les véritables musulmans ; ces textes n'auraient toutefois pas d'autre objectif que d'offrir un divertissement.

J. Tolan estime que N. Daniel se contente trop souvent de reprocher aux clercs médiévaux de n'avoir pas été capables de comprendre de façon objective et désintéressée la nature spécifique de l'Islam (et donc de reconnaître qu'il constitue un ensemble relativement cohérent de croyances sur la façon dont Dieu s'est révélé aux hommes), et d'avoir préféré le rejeter en le diabolisant ou en le traitant comme une hérésie étrangère à la Bible (l'Islam n'ayant pas forcément fait mieux). Plutôt que de souligner leur incapacité à admettre la singularité et la légitimité d'une religion autre, il lui apparaît en effet préférable d'étudier les conditions historiques, idéologiques ou politiques qui peuvent expliquer pourquoi les écrivains latins ont traité l'Islam comme ils l'ont fait (dans les traités théologiques comme dans les textes littéraires[11]). N. Daniel consacre pourtant un chapitre entier d'*Islam et Occi-*

11. Je ne puis ici m'étendre sur ce point ni mentionner toute la bibliographie ; outre les études citées par N. Daniel et J. V. Tolan, *cf.* G.-J. BRAULT, « Le portrait des Sarrasins dans les chansons de geste, image prospective ? », dans *Au carrefour des routes d'Europe : la chanson de geste*, t. I, *Senefiance*, 20, 1987, p. 301-11 ; P. HAIDU, *The Subject of Violence. The Chanson de Roland and the Birth of State*, Bloomington, 1993 ; F. SUARD, « Les héros chrétiens face au monde sarrasin », dans *Aspects de l'épopée romane. Mentalités, idéologies, intertextualités*, H. VAN DIJK et W. NOOMEN éd., Groningue, 1995, p. 187-208 ; D. RÉGNIER-BOHLER (dir.), *Croisades et pélerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte XIIe-XVIe siècle*, Paris, 1997 ; J.-P. MARTIN, « Les Sarrasins, l'idolâtrie et l'imaginaire de l'Antiquité dans les chansons de geste », dans *Littérature et religion au Moyen Âge et à la Renaissance*, J.-Cl. VALLECALLE éd., Lyon, 1997, p. 27-46 ; ID., « La construction de l'espace sarrasin dans les chansons de geste », dans *Plaisir de l'épopée*, G. MATHIEU-CASTELLANI éd., Saint-Denis, 2000, p. 71-84 ; A. LEUPIN, *La Passion des Idoles, 1. Foi et pouvoir dans La Bible et la Chanson de Roland*, Paris, 2000 ; les articles recueillis dans *La Chrétienté au péril sarrasin*, *Senefiance*, 46, 2000 ; et ma propre

dent à expliquer « la constitution d'une opinion collective » commune à l'ensemble de la chrétienté médiévale. Il y souligne notamment l'usage répété des lieux communs caractéristiques d'une pensée fondée sur la tradition et le respect des autorités qui s'avère incapable d'avoir (ou de recevoir) des idées qui lui sont inconnues, ou encore l'impossibilité de penser en dehors du cadre offert par les seules Saintes Écritures. Il remarque aussi qu'il s'agissait pour les clercs de fortifier la foi des chrétiens exposés au contact de l'Islam en leur présentant une image dégradée de cette religion qui leur ôterait l'envie de s'y convertir et de discréditer en même temps une civilisation et une culture rivale qui florissaient à ses frontières ou dans les terres auxquelles le christianisme restait attaché. C'est pourquoi, conclut-il, l'Islam « devait être reconnu ouvertement comme un ennemi et présenté en termes qui ne nécessitaient pas de changement ou d'adaptation du moindre élément de la culture européenne chrétienne. C'est pourquoi l'on préférait les données de l'héritage polémique aux fruits de l'observation personnelle. C'est pourquoi légalement, les hommes qui vivaient en terre d'Islam choisirent ou acceptèrent des contre-vérités fantaisistes sur les questions Islamiques. C'est pourquoi, encore, l'Occident latin a formé un canon de croyances plus ou moins invariables sur l'Islam. Il a décidé pour lui ce qu'était l'Islam et a formé une conception matériellement différente de tout ce qu'un musulman pourrait reconnaître » [12].

On retrouve des explications similaires chez J. Tolan. Cependant, même si celles-ci concernent à un degré ou à un autre la plupart des textes traités, ce dernier prend davantage en considération leurs motivations idéologiques spécifiques et le contexte historique dans lequel ils s'inscrivent. Raison pour laquelle il a choisi de les étudier de manière indépendante les uns des autres et de façon chronologique. Si la représentation de l'Islam et de ses fidèles possède une certaine stabilité au cours de la période étudiée (comme en témoigne la récurrence d'un certain nombre d'images et d'explications fournies par l'auteur), elle n'est pas toujours identique et s'inscrit surtout de manière plus précise dans l'histoire des relations du christianisme avec le monde musulman. Ainsi, alors que N. Daniel cherche surtout à mettre en évidence les déformations que le christianisme a fait subir à l'Islam, J. Tolan s'efforce de comprendre la logique à laquelle celles-ci sont susceptibles de répondre. C'est donc moins l'autre qui est en jeu (et la capacité ou l'incapacité d'en percevoir la réalité) que son *imagination*, c'est-à-dire la représentation qui en est faite au sein de la culture chrétienne : celle-ci est déterminée par une certaine vision de l'histoire et par le rôle qu'y joue l'Église dans l'attente de la Fin des Temps. Emblématique est à cet égard l'emploi du mot qui donne son titre à l'ouvrage de J. Tolan.

étude, « La quête du père et la destruction des idoles dans la *Chanson de Roland* », *Méthode !*, 5, 2003, p. 21-33.

12. N. DANIEL, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 353.

N. Daniel reproche à Thomas Ketton de ne pas avoir traduit correctement le mot arabe « musulman » (*muslimún*) ou, même, de ne pas l'avoir traduit du tout [13]. Le résultat est que sa traduction tend à obscurcir les passages du Coran définissant l'Islam. Par exemple, la phrase « la vraie religion au regard de Dieu est l'Islam » (Sourate III) est omise ; ou, un peu plus loin, « Abraham n'était pas juif ou chrétien, mais appartenait à la religion musulmane authentique » est rendu par « Il n'était certainement ni juif ni chrétien, mais un homme de Dieu loyal (*vir fidelis*), et il n'a pas vécu en incroyant ». Thomas Ketton semble ne pas comprendre, et ne permet donc pas de comprendre, que l'Islam affirme être la même religion que celle d'Abraham (et de tous les prophètes jusqu'à Mahomet, le Christ y compris). N. Daniel préfère la traduction proposée par Marc de Tolède (au XIIIe siècle) : « Il n'y a aucune lumière avec Dieu, à l'exception de celle des Sarrasins » et « Abraham n'était pas juif, il n'était pas chrétien, mais était un Ismaélite et non un idolâtre ». Cela permet de saisir que Mahomet entendait restaurer la religion d'Abraham pervertie par ses successeurs. Mais une telle revendication n'est pas sans poser problème pour un chrétien et, sans vouloir aucunement le justifier, on peut comprendre, ou tout au moins chercher à comprendre, pourquoi Thomas de Ketton a préféré l'éluder. Elle ne manquera d'ailleurs pas de susciter l'indignation et l'incompréhension. Riccold de Monte Croce souligne par exemple que le Coran se contredit en disant qu'Abraham est un Sarrasin (ou un Ismaélite) alors qu'il affirme par ailleurs que Mahomet est le premier d'entre eux. N. Daniel considère cet argument comme « mesquin et pédant ». Mais comment un chrétien, qui revendique aussi l'héritage d'Abraham, pouvait-il accepter qu'un autre se l'attribue en lui donnant le nom qui désigne sa propre religion ? Comment le mot de « Sarrasin » pouvait-il désigner Abraham ? D'ailleurs, permet-il vraiment de traduire ce que signifie « musulman » ?

Dans les citations ci-dessus, extraites de *Islam et Occident*, N. Daniel traduit en fait le latin *Saracenus* ou *Ismaelitus* par « musulman » (*Muslim*). Et, dans une note liminaire sur la terminologie employée dans le livre, il se justifie en expliquant que, « dans l'usage médiéval, le sens ethnique s'est perdu [...]. *Sarrasin* signifie : "un homme de la même religion que Muhammad", c'est-à-dire un "musulman". Je préfère éviter son emploi à cause de ses connotations surannées et romantiques » [14]. Certes, un tel emploi est en effet délicat, mais peut-on dire que *Saracenus* équivaut à « musulman » ?

Dans *Héros et Sarrasins*, N. Daniel commence par rappeler que « le mot "sarrasin" est entré en usage dans l'Antiquité grecque et latine et signifiait simplement "arabe". Après l'essor de l'Islam et tout au long du Moyen Âge, les auteurs savants et les historiens employaient "sarrasin" dans le sens d'"arabe" ou de "musulman", ou dans les deux, selon le contexte ». Un des principaux objectifs de son étude consiste à déterminer le sens que prend ce

13. *Ibid.*, p. 44 et suiv.
14. *Ibid.*, p. 34.

terme dans les chansons de geste et à établir si les Sarrasins dont ils parlent offrent « un portrait réaliste des Arabes »[15]. N. Daniel constate alors que les « poètes », ne pouvant avoir une véritable connaissance du monde arabe, se sont contentés de créer un monde à l'image du leur. La seule différence tient au fait que les Sarrasins ont tort et qu'ils ne sont pas chrétiens ; ils relèvent surtout de l'imagination et servent à représenter de façon conventionnelle l'ennemi que doivent affronter les héros, qu'ils soient romains, arabes ou de toute autre origine. Ils ne mettraient donc pas en cause l'Islam. Aussi, conclut N. Daniel, quand les « poètes disent "Sarrasin", ils ne signifient pas "Sarrasin", car ils ne disent explicitement rien du tout sur les Sarrasins ». Ils ne reflètent donc « en rien l'attitude officielle chrétienne théologique et polémique envers les Arabes et les musulmans ». Les Sarrasins des chansons de geste ne seraient pas « autre chose que des créatures de fiction »[16]. Ce sont là les tous derniers mots de ce livre. Comme toute littérature, écrite bien sûr par des « poètes », les chansons de geste seraient parfaitement inoffensives (et acceptables, contrairement aux traités de Pierre le Vénérable) ! Elles n'auraient aucune implication idéologique ou politique ni aucun effet sur le lecteur et sa représentation du monde (qu'il soit négatif ou positif). Elles ne porteraient pas à conséquence. Je ne puis contester ici de façon plus argumentée une telle conception de la littérature. Je me contenterai de demander comment on peut affirmer que les « Sarrasins » des chansons de geste ne disent rien sur les « Sarrasins » au sens d'« arabe » ou de « musulman » du seul fait qu'il s'agirait de fictions ? Sans les réduire pour autant à n'être que des œuvres de propagande, leur emploi de ce terme est-il vraiment différent de ce que l'on trouve chez les théologiens (et inversement) ? Les « Sarrasins » que l'on rencontre chez ces derniers ne sont-ils pas aussi de pures fictions ? Enfin, de tels procédés sont-ils sans influence sur la réalité ?

Comme le constate à son tour J. Tolan, les termes comme *Saracenus* ou *Ismaelitus* utilisés par les chrétiens du Moyen Âge pour désigner les musulmans existaient *avant* l'avènement de l'Islam et avaient surtout une valeur géographique ou ethnique. Mais étaient-ils neutres pour autant ? *Saracenus* était appliqué notamment aux descendant du fils d'Agar, Ismaël. Il est employé en ce sens par saint Jérôme[17]. Les musulmans pouvaient probablement se reconnaître dans une telle description. Mais pour un chrétien (comme pour un juif), descendre d'Agar n'a pas la même signification que descendre de Sarah[18]. En effet, selon une tradition juive reprise par saint

15. N. DANIEL, *Héros et Sarrasins*, *op. cit.*, p. 17.

16. *Ibid.*, p. 279 et 293.

17. « Abraham ex ancilla Agar generat Ismahel a quo Ismahelitarum genus, qui postea Agareni et ad postremum Saraceni dicti » (*Chronique*, cité en note dans ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, IX, 2, 6, M. REYDELLET éd., trad. et comm., Paris, 1984, p. 46 ; le texte correspondant d'Isidore de Séville paraît assez confus) ; *cf.* J. V. TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 33 et 40-42.

18. Voir par exemple l'opposition entre Sarah, la sagesse de l'intelligence, et sa servante Agar, le savoir des sens, qu'établit Philon d'Alexandrie dans son *De congressu eruditionis gratia* et son *De fuga et inventione*.

Jérôme et Isidore de Séville, Ismaël aurait été le premier homme à fabriquer un simulacre. Ses descendants se seraient voués à leur tour au culte des idoles [19]. Le terme de *Saracenus* inscrit donc les musulmans dans un système de références qui non seulement leur préexiste, mais qui leur est étranger ; celui-ci ne pouvait manquer d'influer sur leur représentation. Ainsi, tandis que N. Daniel reproche à Thomas Ketton de ne pas traduire correctement la Coran et critique les chrétiens pour avoir confondu les musulmans avec des idolâtres, J. Tolan analyse plutôt les raisons, les mécanismes et les conséquences de cette opération de « traduction » des musulmans en « Sarrasins ». Celle-ci ne s'effectue pas seulement sur le plan linguistique (comme si la langue était une matière neutre dépourvue d'histoire et de préjugés) : la traduction se fait en même temps dans la culture (et la religion) à laquelle cette langue est attachée. Pour le christianisme, le Dieu des musulmans apparaissait ainsi comme un faux dieu qui venait s'introduire à côté du Dieu véritable de la Bible, c'est-à-dire comme une représentation fictive dont ils se seraient contenté d'imaginer la nature. Les croyances, les cultes, la conception que l'Islam se fait de Dieu et le texte qui contient son enseignement sont ainsi réduits à n'être que des constructions, vaines et mensongères, réalisées sous l'inspiration du diable.

J. Tolan entend du même coup poursuivre la recherche menée par Edward Saïd dans *L'Orientalisme* [20]. Marqué par les travaux de Michel Foucault (en particulier *L'Archéologie du savoir* et *Surveiller et punir*), ce dernier ne s'intéresse pas à la véritable identité de l'Orient et des Orientaux (à supposer qu'on puisse la connaître ou, même, qu'il y en ait « une »), mais cherche à montrer comment les Occidentaux, et surtout les orientalistes, en ont construit l'image et à comprendre leurs motivations. Il étudie aussi le rôle que cette dernière a joué dans la constitution de l'identité européenne comme des expéditions (militaires ou savantes) menées en dehors des frontières que cette dernière s'est données. L'Orient n'existe en ce sens que du point de vue des Occidentaux ; il ne se situe pas véritablement en « Orient », mais en Occident. C'est une figure produite par sa propre réflexion et qui est destinée à fonder l'existence d'une différence. L'autre n'est ici que le double, inversé, du même.

E. Saïd remarque que l'on date généralement le début de l'orientalisme – au sens d'une discipline académique – du concile des Églises qui s'est tenu à Vienne en 1312 (où il fut décidé de créer des chaires d'arabe, de grec, d'hébreu et de syriaque à Paris, Oxford, Bologne, Avignon et Salamanque). Mais il s'intéresse principalement à l'époque coloniale qui commence avec le XIXe siècle. Pour la période médiévale, E. Saïd s'appuie sur N. Daniel et,

19. *Cf.* J. V. TOLAN, *Les Sarrasins*, *op. cit.*, p. 184-86.
20. E. W. SAÏD, *Orientalism*, New York, 1978 et 1994 ; trad. C. MALAMOUD, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, 1980 et 1997.

surtout, Richard Southern[21]. Il souligne à son tour l'ignorance de l'Occident face à l'Islam, religion dont la nouveauté n'est pas prise pour ce qu'elle est, mais perçue à partir de ce que connaissait déjà le monde chrétien, pour être finalement considérée comme une imitation infidèle de sa propre religion et assimilée à des hordes barbares et diaboliques. Si une telle vision n'est pas fausse, elle demeure simplificatrice. C'est pourquoi J. Tolan cherche à montrer la diversité des situations que l'on rencontre au cours du Moyen Âge et à en retracer plus précisément l'histoire.

N. Daniel soulignait que, une fois les envahisseurs barbares fixés, seul l'Islam restait en dehors de l'univers des chrétiens : « cet autre monde, étranger non seulement par la religion, était à l'extérieur de leurs frontières et les unissait »[22]. Cette situation résulte de la volonté de l'Église chrétienne. Sa mission consiste en effet à rassembler en son sein l'humanité tout entière avant l'arrivée de la Fin des Temps. Comme le montre D. Iogna-Prat dans son livre au titre foucaldien, c'est ce à quoi entendait contribuer l'ordre de Cluny (auquel appartenait le pape Urbain II, qui appela à la première croisade en 1095). Plutôt que de s'enfermer dans l'espace du cloître pour se consacrer à la prière, Cluny s'est ouvert à l'extérieur pour se répandre dans toute l'Église comme des « sarments jusqu'à la mer » (image forgée par Pierre le Vénérable que cite D. Iogna-Prat à plusieurs reprises), au point de vouloir englober le monde entier dans son ordre. A partir de cet exemple particulièrement significatif et de l'entreprise remarquable de son neuvième abbé, D. Iogna-Prat entend « appréhender la "logique de chrétienté" à l'œuvre dans l'exclusion de la différence et ainsi tenter de comprendre comment la persécution et la diabolisation de l'Autre ont pu devenir "une nécessité structurale" pour la société chrétienne »[23]. Il montre ainsi que les thèses hérétiques de Pierre de Bruys combattues par Pierre le Vénérable – concernant le baptême, les lieux de culte et l'espace qui les entoure, le signe de la croix, le sacrement de l'eucharistie et les lieux consacrés aux morts – mettent en jeu les fondements même de l'Église (dont l'entreprise de pacification et de conversion du monde est désormais clairement placée sous l'autorité du pape). L'autre est non seulement un repoussoir nécessaire pour construire l'identité du christianisme, il doit être exclu des territoires dominés par l'Église (comme cela est le cas avec les hérétiques et les juifs). La société chrétienne ne saurait cependant se contenter de se replier à l'intérieur de ses propres frontières ; il lui faut chasser l'Islam pour s'étendre au monde entier et lui imposer son ordre. Il s'agit donc d'un double mouvement symétrique de purgation et d'expansion. Celui-ci répond à l'ambition de l'universalisme chrétien qui entend couvrir la terre entière jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien d'autre (que lui) et qu'on puisse dire d'elle ce qu'on dit de Dieu (pour emprunter une formule bien connue), que son centre est partout

21. *Cf.* R. W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1962. *Cf.* E. W. SAÏD, *L'Orientalisme*, *op. cit.*, p. 66-88.

22. N. DANIEL, *Islam et Occident*, *op. cit.*, p. 332.

23. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure*, *op. cit.*, p. 32.

et sa circonférence nulle part. Le *Dit du vrai aniel* que mentionne pour finir D. Iogna-Prat est à cet égard parfaitement exemplaire.

Le prix à payer pour une telle entreprise « totalitaire »[24] est la constitution d'une société fondée sur l'intolérance. Exclus de la société chrétienne, les autres sont assimilés à des bêtes dépourvues de raison (les juifs comme les Sarrasins sont comparés plusieurs fois à des ânes). C'est à se demander, comme le fait l'auteur dans le titre du chapitre qu'il consacre aux juifs vus par Pierre le Vénérable, s'ils appartiennent encore à « l'espèce humaine ».

La *Reconquista* s'est achevée en 1492. Cette même année, les juifs étaient expulsés d'Espagne. L'Europe occidentale trouvait enfin « ses » frontières (malgré l'incertitude qui règnera encore longtemps dans la zone des Balkans). Au même moment, Christophe Colomb découvrait l'Amérique. Celle-ci remplaçait désormais l'Orient. Seulement, si l'on en croit Tzvetan Todorov, la conquête de l'Amérique était un « premier pas dans le monde de la découverte de l'autre »[25]. Avant, il n'y avait pas d'autre ; ou plutôt, s'il y en avait un, il ne s'agissait pas de le *découvrir*, mais de l'*éliminer* : l'autre n'était jamais que l'autre de Dieu, c'est-à-dire le diable, qu'il fallait combattre et précipiter en Enfer afin de pouvoir rejoindre enfin la Jérusalem céleste. Certes, cela est schématique (l'autre, au Moyen Âge, a aussi sa force de séduction, comme le manifestent les pérégrinations chevaleresques et autres voyages dans l'Autre Monde : mais celui-ci est toujours lié d'une manière ou d'une autre au monde infernal). De plus, le « Moyen Âge » a la vie longue et la malédiction qui a pesé sur les « autres » ne s'est pas arrêtée avec la Renaissance (comme en témoignent notamment l'esclavage qu'ont subi les noirs, la Shoah et les nombreuses manifestations d'intolérance qui ont ponctué l'histoire occidentale – pour s'en tenir ici à elle – face aux différences raciales, religieuses ou culturelles). Les trois (ou quatre) ouvrages de N. Daniel, D. Iogna-Prat et J. Tolan invitent toutefois le lecteur, non pas à condamner simplement une période qui serait heureusement révolue (ce qui reviendrait à diaboliser le Moyen Âge comme l'autre d'une modernité compréhensive), mais plutôt à en sortir, c'est-à-dire à comprendre ce qui a pu fonder la représentation des autres dans la société chrétienne occidentale et à en retrouver du même coup l'héritage, plus ou moins dissimulé, au sein même de la société contemporaine. Celui-ci continue en effet à se faire sentir aussi bien dans des phénomènes d'exclusion que dans la manière d'appréhender les questions identitaires : qu'il s'agisse de prôner un repli nationaliste ou religieux, ou de revendiquer le respect de valeurs (apparemment) universelles s'autorisant d'une raison commune à l'humanité dont les autres seraient dépourvus.

Christopher Lucken, Département de Littérature, Université Paris-VIII,
2 rue de la Liberté, F-93526 Saint-Denis cedex 02

24. On sait que Hannah Arendt distinguait dans *Les origines du totalitarisme* l'antijudaïsme religieux (du christianisme) de l'antisémitisme, issu du XIXe siècle, qui caractérise le totalitarisme racial des nazis. On peut toutefois se demander avec G. I. Langmuir et D. Iogna-Prat, qui cite ce dernier, si un tel processus totalitaire n'est pas déjà à l'œuvre dans l'universalisme chrétien (*cf. Ordonner et exclure*, *op. cit.*, p. 320-23).

25. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982, p. 12.

Médiévales 46, printemps 2004, p. 145-154

NOTES DE LECTURE

Maria GINATEMPO, *Prima del debito. Finanziamento della spesa pubblica e gestione del deficit nelle grandi città toscane (1200-1350 ca)*, Florence, Olschki (Biblioteca storica toscana, 38), 2000, 200 p.

Dans cet ouvrage court et dense, particulièrement bien documenté et précis, Maria Ginatempo nous propose une synthèse stimulante sur le financement des dépenses publiques, la gestion du déficit – et plus largement les finances – des principales communes urbaines de Toscane entre le XIIIe et le début du XIVe siècle, au moment où elles se transforment en cités-États. Cette longue période de l'histoire financière urbaine – moins bien connue que la suivante, liée à l'apparition des *monti*, destinés à consolider la dette publique (à Florence en 1345, Pise en 1348, Sienne en 1363-1382, Lucques en 1371) – fut caractérisée par la mise en place d'un système fiscal complexe et le développement d'un endettement plus ou moins prononcé. Aussi, M. G. s'est-elle attachée à explorer les formes et les raisons de ce recours au crédit, en distinguant les singularités des différentes républiques et en établissant des comparaisons fructueuses avec d'autres cités du Nord de l'Italie (Gênes et Venise essentiellement).

Dans une première partie, M. G. revient sur le modèle classique – idéal-typique – de la cité-République que les historiens ont forgé et s'interroge sur la notion de dette publique permanente si communément admise. Elle rappelle que cette dette n'a pas vraiment existé avant la moitié du XIVe siècle et que la dépense publique déficitaire (suscitée par des besoins financiers réguliers supérieurs aux entrées disponibles) était comblée, au coup par coup, par des prêts forcés et des prêts volontaires (suscitant un endettement communal), c'est-à-dire par des prélèvements qui touchaient l'épargne privée, obéraient les budgets des plus humbles. Elle constituait dès le XIIIe siècle, dans les cités de Gênes et de Venise une dette régulière qui – sans être consolidée – était organisée institutionnellement, garantie par des rentrées fiscales indirectes, concédées aux créanciers (comme les gabelles à Gênes).

Dans une deuxième partie, M. G. explore la nature du déficit des communes urbaines pour souligner qu'il est essentiellement lié à des dépenses militaires, qu'il n'apparaît véritablement qu'à la fin du XIIIe siècle, nécessitant des mesures fiscales nouvelles. Au cours du *Duecento*, la plupart des dépenses liées à la gestion du *contado* étaient assumées par les communes rurales et les cités n'assuraient que la sécurité et l'ordre public. Ces dernières connaissaient un déficit structurel acceptable, compensé par des impôts directs pesant sur les citoyens. Ce n'est que dans les années 1280-1290, alors que les *contadi* s'étendaient et que les modes de contrôle citadins s'accentuaient que l'on observe des besoins nouveaux, suscitant le recours à des solutions comparables à celles communément admises pour distinguer les cités-États classiques : renoncement à l'impôt direct qui devient exceptionnel, recours au prêt forcé pour les citoyens, établissement d'un prélèvement tributaire sur les *comitatini* ou les *sottoposti* (une somme fixe en échange de la *securitas*) et déploiement d'une fiscalité indirecte. Ce système fiscal qui se mit en place permit de faire face à l'extension des

dépenses et le déficit resta acceptable jusqu'à ce que la conjoncture économique et démographique s'inverse, que les transformations opérées dans la façon de faire la guerre provoquent un surcoût, dans les années 1340.

Dans une troisième partie, M. G. revient sur le mode de financement de ce déficit entre les années 1280-1340, en établissant une typologie des moyens déployés par les cités et souligne alors l'importance de l'endettement des cités-État auprès des citoyens que ce soit par le biais des prêts forcés ou de prêts volontaires (*mutui*) à court et moyen terme. Elle en vient à bousculer quelques idées reçues. D'abord elle précise l'importance des impositions indirectes et souligne combien l'affermage des gabelles n'était pas – pour ces cités – un moyen d'alléger la dette publique – comme c'était le cas dans plusieurs royaumes européens – mais une forme de gestion des recettes, les fermiers n'étant pas des créanciers de la commune. Ensuite, elle réévalue le rôle des estimes que certaines cités établirent comme mode d'évaluation des capacités fiscales des différents contribuables – comme à Sienne la *tavola delle possessioni* –, pour des prélèvements extraordinaires (sous la forme de *dazia* ou de *libra*), c'est-à-dire des impôts directs ou des prêts forcés. Elle en profite pour montrer que l'on a peine à en mesurer le montant de ces rentrées et que l'on peut au mieux apprécier leur fréquence, plus importante à Sienne ou à Pise qu'à Florence.

De même, elle souligne la place dans les budgets communaux des emprunts (*prestanze*) onéreux contractés auprès des citoyens les plus riches (surtout des magnats) fortement intégrés à la société citadine et gagés sur des biens fonciers ou des revenus liés à des droits seigneuriaux (à Sienne), miniers (à Pise). Elle s'attarde enfin, sur toutes les taxations indirectes qui, avant les années 1330, ont probablement moins pesé sur les produits de consommation courante qu'on ne l'imagine, dont l'augmentation fut insoutenable après 1340 et qui, étendues au *contado*, supplantèrent parfois les tributs des communes rurales (pour Sienne notamment). Ces quelques aspects distinguent les cités de Toscane des autres cités italiennes (Venise particulièrement qui connaissait dès le XIIIe siècle un endettement permanent) et des États monarchiques ou princiers qui aliénèrent les revenus domaniaux et pratiquèrent la vénalité des offices (au profit parfois des banquiers toscans).

Dans une quatrième partie, M. G. compare les différentes cités, trace les évolutions de leur système de financement du déficit. Elle retient essentiellement leur attachement aux prêts volontaires à court-terme et surtout le développement des prêts forcés autour de 1300, d'abord prévu comme une avance faite au Trésor à valoir sur les prélèvements fiscaux ultérieurs, puis comme des prêts rétribués, dotés d'intérêts garantis par les gabelles, devenant, en fin de période des titres négociables. C'est alors, et alors seulement, que se forma une dette publique permanente en liaison avec les dépenses militaires croissantes, Florence initiant le processus.

Didier BOISSEUIL

Kirsi SALONEN, *The Penitentiary as a Well of Grace in the Late Middle Ages. The Example of the Province of Uppsala, 1448-1527*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2001 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora), 458 p., 28 fig.

Kirsi Salonen présente la Pénitencerie apostolique comme le parangon de l'exercice de la grâce pontificale, selon la métaphore forgée par John Paston à propos du Saint-Siège en 1473. La première partie propose une synthèse précise et précieuse du fonctionnement administratif de la Pénitencerie. Dans la lignée des travaux de Ludwig Schmugge, la comparaison des registres de suppliques de la Pénitencerie aux

règlements, facultés et autres formulaires étudiés par Emil Göller[1] révèle la rigueur de l'administration de la grâce. Les registres de suppliques de la Pénitencerie, accessibles aux chercheurs depuis 1983, se distinguent de l'ensemble des archives pontificales par l'importance des laïcs, des femmes notamment, parmi les suppliants, et ce en matière matrimoniale ou à propos de diverses dispenses ou licences spéciales. Posant la question de la répartition des suppliques entre les différents offices curiaux, K. Salonen montre que les suppliques bénéficiales traitées par la Pénitencerie émanaient souvent de clercs au commencement de leur carrière ecclésiastique, non sans discuter la définition de la Pénitencerie par Filippo Tamburini comme l'office des pauvres. Recensements et estimations effectués dans le cadre du *Repertorium Poenitentiarie Germanicum*, à propos des diocèses germaniques ou de l'ensemble du corpus, permettent à l'auteur de cerner, dans la deuxième partie, la spécificité de la province d'Uppsala.

Outre l'exploration d'archives encore peu commentées, cette étude propose l'analyse des liens entre l'autorité pontificale et une église locale. À la suite des recherches de Paolo Ostinelli à propos de Côme, K. Salonen démontre l'importance des suppliques pénitentielles pour l'histoire des relations entre Saint-Siège et diocèses, ne serait-ce que par la diversité de supplications et suppliants. Apparaît ainsi l'intérêt des archives locales, suédoises et finlandaises, qui conservent quelques suppliques originales et des lettres de la Pénitencerie. De 1448 à 1527, les registres de la Pénitencerie comportent 424 suppliques relatives à la province d'Uppsala ; ce nombre, limité par rapport à la profusion de suppliques, permet une étude précise, mais restreint la variété des types de suppliques, non sans rendre l'interprétation des statistiques délicate. Parmi les suppliques scandinaves, certains cas posèrent toutefois un problème de droit aux officiers de la Pénitencerie ; suscitant la consultation de spécialistes, de tels cas firent, sinon jurisprudence, du moins l'objet d'une décision spécifique.

Le cas de la province d'Uppsala permet au contraire de poser dans toute sa complexité la question de l'éloignement par rapport à Rome. L'éloignement du diocèse finlandais de Turku explique l'intensité des liens avec la Pénitencerie ; les diocèses suédois, moins éloignés de Rome, accueillirent de nombreux nonces ou légats, susceptibles d'octroyer des indulgences, d'absoudre ou de dispenser en vertu de facultés spéciales ; or, les représentants du pape n'intervenaient dans le diocèse finlandais que par le biais d'envoyés, qui, n'absolvant ni ne dispensant, ne diminuaient pas le nombre de recours des fidèles à la Pénitencerie. L'intensité relative des suppliques finlandaises tient également à l'influence de l'ordinaire : les évêques de Turku, peu impliqués dans le gouvernement suédois ou danois, incitèrent, dans le cadre de leur charge pastorale, les fidèles à recourir à la Pénitencerie ; la date voire le texte de certaines suppliques manifestent cette influence. La surreprésentation des cas de meurtre dans les suppliques scandinaves, par rapport aux suppliques germaniques, résulte non pas tant de la violence sociale, que de l'éloignement de la province d'Uppsala, seuls les cas les plus graves étant renvoyés à la Curie. La distance et les difficultés de transport, en particulier lors des nombreux conflits survenus en Scandinavie, incitèrent sans doute des suppliants à grouper leurs supplications, seuls certains cas requérant la présence du suppliant à la Curie.

1. E. Göller, *Die päpstliche Pönitentierie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V*, 2 t. (Bibliothek des Kgl. Preussischen Historischen Instituts in Rom, t. III, IV, VII et VIII), Rome, 1907 et 1911.

Le corpus des suppliques scandinaves permet d'envisager la pertinence de certaines thèses développées par L. Schmugge à propos des diocèses germaniques. La répartition du nombre des suppliques dans le temps fait apparaître, outre l'importance des années jubilaires, l'impact des positions conciliaristes du clergé scandinave, peu de suppliques étant adressées à la Curie durant la deuxième année du pontificat de Nicolas V (1447-1455). Le nombre de suppliques scandinaves diminue de manière sensible à partir de 1502 et ce jusqu'à la diète de Västeras qui, en 1537, marqua le commencement de la Réforme dans le monde scandinave. K. Salonen étend ainsi au monde scandinave la corrélation entre Réforme et raréfaction des suppliques, observée par L. Schmugge à propos des suppliques relatives à l'illégitimité dans la province de Magdebourg[2]. L'auteur souligne l'importance des suppliques *de defectu natalium* et *de uberiori*, par lesquelles les clercs sollicitaient des dispenses, afin de poursuivre leur carrière ecclésiastique ; le nombre d'enfants illégitimes nés de prêtres suggère que l'éducation au presbytère n'était pas sans prédisposer ses enfants au ministère. Dans la lignée de certaines réflexions de L. Schmugge[3], K. Salonen envisage les fondements canoniques de la supplication.

Le texte des suppliques rend en effet compte du rôle structurant que jouent les dispositions canoniques dans la conception de la supplique ; des formules, des clauses, des précisions ne prennent sens que par rapport à la norme, ainsi de la précision de l'usage d'un petit couteau dans les cas de violence commise par des clercs, la modestie de l'arme confirmant l'attitude défensive du suppliant. Le caractère canonique des suppliques révèle l'habileté juridique des procureurs, auxquels les suppliants faisaient appel, notamment pour rédiger la supplique. Une étude plus précise du texte des suppliques et de quelques cas mieux documentés fait apparaître une certaine acculturation juridique, de la part des suppliants mêmes. Ainsi, lors de l'enregistrement des suppliques *de declaratoris*, par lesquelles les suppliants sollicitaient la déclaration de leur innocence à propos du crime ou du défaut dont ils étaient accusés, les officiers de la Pénitencerie conservaient les nombreux détails contenus dans la supplique, afin d'attester l'innocence du point de vue du droit canonique.

Sans remettre en cause la visée spirituelle du recours à la Pénitencerie, certaines suppliques s'inséraient dans de véritables stratégies juridiques, par lesquelles les suppliants, en justiciables rompus aux normes canoniques, tentaient de garantir leurs droits par l'obtention de lettres de la Pénitencerie. Nanne Kärling, moine excommunié pour apostasie par l'archevêque d'Uppsala, obtint ainsi une déclaration selon laquelle il avait le droit d'hériter, ayant été contraint à la vie monastique ; or, dans les années 1450, d'autres suppliques, émanées de Nanne Kärling puis de sa femme, sollicitèrent la connaissance d'une affaire d'héritage par la juridiction ecclésiastique. Les grâces concédées par la Pénitencerie constituaient des pièces décisives, susceptibles d'influer sur les décisions des juridictions locales, même laïques.

Certains cas, qui ne ressortissent pas à la catégorie des *casus reservati*, correspondent à de véritables appels interjetés par les suppliants à la juridiction pontificale,

2. L. SCHMUGGE, « Illegitime Magdeburger. Dispense vom Geburtsmakel für das Gebiet der Kirchenprovinz Magdeburg aus den Supplikenregistern der Pönitentiarie (1449-533) », *Vera Lex Historiae. Studien zu mittelalterlichen Quellen. Festschrift für Dietrich Kurze*, S. JENKS *et al.* éd., Cologne, 1993, p. 63 à 79.

3. ID., « Suppliche e diritto canonico. Il caso della Penitenzieria », *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIe-XVe siècles)*, H. MILLET dir., Rome, École Française de Rome, 2003 (Collection de l'École Française de Rome, n° 310), p. 207 à 231.

afin de pallier le refus de l'évêque local de donner l'absolution, de concéder la dispense ou la licence spéciale. L'utilisation de la Pénitencerie apostolique comme juridiction d'appel manifeste le rôle des fidèles et des évêques dans la construction d'une juridiction pontificale à l'échelle de la chrétienté. Or une telle construction juridictionnelle ne se concevait pas, du point de vue de la Pénitencerie, sans la mobilisation des dignitaires ecclésiastiques locaux. Les évêques ou leurs officiaux étaient fréquemment commis par les officiers de la Pénitencerie à la vérification des informations, qui, précisées dans la supplique, étaient reportées dans la lettre concédée ; en cas d'inexactitude, la grâce de la Pénitencerie se trouvait d'emblée invalidée. De même, certaines lettres d'absolution exigeaient-elles l'absolution préalable par l'autorité qui avait fulminé la sentence d'excommunication.

Cette étude met en lumière le fonctionnement de la Pénitencerie comme cour d'appel en matière de grâce et l'influence des normes canoniques dans la pratique de la supplication. Compte tenu de la précision de telles analyses, les réserves émises par l'auteur à propos du terme de tribunal étonnent. Au lieu de présenter les dispositions canoniques comme la cause de leur transgression, sans doute la Pénitencerie illustre-t-elle un mode d'imposition des normes efficaces, par la création de son contournement dans l'octroi d'une dispense ou d'une licence spéciale. Nombre des suppliques sollicitaient l'absolution d'une excommunication prononcée par sentence ou encourue *de facto*, ce qui indique, outre la gravité des recours scandinaves, l'importance sociale de l'excommunication, en dépit même de son utilisation fréquente par l'Église. En cela, les dispositions canoniques assurent bien la genèse de ce que K. Salonen nomme de manière suggestive « need for grace ».

Émilie ROSENBLIEH

Catherine VERNA, *Le Temps des moulines. Fer, technique et société dans les Pyrénées centrales (XIII*e*-XVI*e *siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, 425 p.

Moins connue que la forge à la Catalane qui lui succède, la mouline – une forge hydraulique destinée à réduire le minerai de fer – a pourtant joué un rôle fondamental dans l'organisation économique et sociale des vallées des Pyrénées centrales, à la fin du Moyen Âge. C'est ce que nous révèle la belle étude de Catherine Verna, fondée sur des sources documentaires, essentiellement laïques – issues des communautés villageoises ou des chartriers seigneuriaux –, exploitées de façon fine et précise et qu'elle publie en partie. La mouline a pris son essor à l'extrême fin du XIIIe siècle, dans le haut Sabarthès, au cœur d'un bassin sidérurgique relativement vaste, polarisé par la mine de Sem et contrôlé par le comte de Foix, les Arnaud, seigneurs de Château-Verdun et la communauté de Vicdessos. Exploitant des gisements placés sur les différents versants du mont Rancié (Sem), et dans les montagnes voisines, des mineurs-paysans ont fourni un minerai d'une exceptionnelle qualité, riche en manganèse, et permettant d'obtenir du fer et de l'acier par le biais du processus de réduction directe (d'où l'expression à l'époque de « mine d'acier » pour le qualifier). Ces conditions particulières ont favorisé le développement de la mouline. Comme la plupart des objets techniques médiévaux, son interprétation reste délicate. Aussi, après une longue et scrupuleuse enquête, et à la lumière des recherches menées sur d'autres espaces techniques proches – Albigeois, Catalogne –, C. Verna propose de considérer la mouline comme un bas fourneau, utilisant la force hydraulique pour mouvoir les marteaux et, à partir du XVe siècle seulement, pour actionner des soufflets.

En l'espace de quelques décennies, entre les XIIIe et XIVe siècles, ces forges – qui produisaient des *merlaria* (des masses de fers diversement carburés et de l'acier natu-

rel) – ont gagné les principales vallées de la rive gauche de l'Ariège (le long de cours d'eau vigoureux comme le Vicdessos et l'Aston), avec le soutien des seigneurs locaux – en particulier le comte de Foix. Ceux-ci accordèrent de nombreuses concessions aux entrepreneurs (usage du charbon, de l'eau, du minerai). Or, cette innovation consommait davantage de charbon de bois qu'un simple bas foyer ; elle a entraîné une exploitation intensive de la forêt, sensible dès le deuxième quart du XIVe siècle, suscité la mise en œuvre de pratiques plus restrictives (la mise en défens, attestée dès la fin du XIIIe siècle) et l'élaboration de normes plus contraignantes. En 1347-1348, un règlement exceptionnel établi entre le comte de Foix, le vicomte de Couserans et la communauté de Vicdessos, visant à préserver l'élan industriel, entraîna une spécialisation et une gestion raisonnée des espaces boisés : le Couserans fournissant à la vallée de Vicdessos son combustible devenait un espace dominé. Ainsi, le développement de la forge hydraulique a fondé une culture de la forêt qui perdura jusqu'à la fin de l'époque moderne. Il a permis aussi d'accroître la production métallurgique et par conséquent de contribuer à l'intensification des échanges commerciaux, qu'animaient principalement les produits alimentaires et textiles. La région s'ouvrit, dès le début du XIVe siècle, plus largement vers le nord, au royaume de France, au Toulousain et au Languedoc, au moyen de routes dont C. Verna esquisse avec prudence les tracés. Le fer – et non le minerai – y circulait sous forme de produits semi-finis et de barres portant l'estampille de la ville de Foix. Il n'est pas certain qu'ils aient été exportés loin : ils étaient alors concurrencés, sur le marché toulousain, par les productions du Quercy.

Toutefois, son commerce, comme sa production constituaient un réel profit pour les seigneurs pyrénéens et tout particulièrement les comtes de Foix qui mirent en place – au moment même où la mouline prit essor – une véritable politique sidérurgique qui reste perceptible au travers des conflits qui opposèrent les comtes aux communautés de montagne. Lancées à l'extrême fin du XIIIe siècle, les dispositions seigneuriales comprenaient l'affirmation de droits sur les mines, l'appropriation comtale des droits sur le commerce, l'incitation à créer de nouvelles moulines par le biais de contrats attractifs concédés en emphytéose aux notables des villages – dont l'ascension sociale a été patiemment établie par C. Verna – parmi lesquels figuraient plusieurs notaires. Ces dispositions ne prévoyaient pas cependant d'investir dans les forges, ni de contrôler l'approvisionnement en matière première qui devint le monopole de la communauté de Vicdessos. Dotée d'une identité propre, cette dernière sut réserver l'extraction du minerai à ses seuls membres et pratiquer une politique de rétention commerciale jusqu'au milieu du XIVe siècle, malgré les tentatives des comtes de Foix pour l'en dissuader.

Dans la seconde moitié du XIVe siècle et au début du XVe siècle, alors que la récession frappait les Pyrénées comme le reste de l'Europe, l'industrie sidérurgique fuxéenne se maintint dans le cadre nouveau d'une économie de guerre. Alors que les régions sidérurgiques des alentours sombraient, la production des moulines en activité dans le haut Sabarthès conquit le marché régional, exerçant un monopole. De nouvelles zones sidérurgiques s'ouvrirent, tout particulièrement dans la seigneurie de Mirepoix et à la périphérie de la ville de Foix. Le fer dit de Foix circula aussi plus aisément que durant la période précédente ; il fut apprécié tout particulièrement à Toulouse, importé par des marchands qui fournissaient en blé les vallées et qui dominaient le marché du fer. Les Fuxéens ne participaient ni au transport, ni au commerce de leurs productions et leur industrie était alors dominée. Les habitants des vallées étaient dépossédés d'un produit semi-fini qu'ils ne savaient pas transformer et dont

ils ne maîtrisaient pas la circulation. Cependant, la diffusion du fer de Foix est attestée dans les mondes méridionaux français (de la Gascogne jusqu'au Languedoc et même à Arles) et son prix élevé tenait de son indéniable qualité. Cette évolution s'accompagna d'une rationalisation de la production minière, voulue par le comte de Foix au début du XVe siècle, pour améliorer l'exploitation jugée anarchique. En fait, il souhaitait manifestement répondre à la demande du marché et contraindre les mineurs à un approvisionnement régulier et de qualité. En 1414, le comte, avec le soutien des représentants de la communauté de Vicdessos, promulgua une ordonnance qui confiait l'organisation du travail et la répartition des concessions à des prud'hommes. Ces notables du comté ôtèrent aux mineurs toute initiative et soumirent la production aux exigences des entrepreneurs, responsables des moulines. Les privilèges communautaires furent détournés au profit de quelques-uns et l'innovation technique, à l'intérieur de la communauté, renforça les disparités sociales.

Vers 1450, alors que les régions industrielles du Quercy et du Couserans se relevèrent de leur ruine et que des forges nouvelles implantées dans la seigneurie de Mirepoix produisirent, en fraude, du fer estampillé aux armes de Foix, le fer dit de Foix, très cher, subit de plein fouet la concurrence. La région de Vicdessos connut une récession qui ne fut cependant que passagère ; car après cette crise, quand la croissance reprit, la mouline fut partie prenante du nouvel essor. Son rôle déclina par la suite à l'époque moderne, alors que l'espace des Pyrénées centrales s'ouvrait à d'autres expériences techniques qui évoluèrent vers la forge à la Catalane. C. Verna remet ainsi en cause la notion d'archaïsme technique, et lui substitue celle d'adaptation ou d'équilibre technique au regard d'un milieu. Elle montre aussi combien l'étude d'une technique, en l'occurrence celle d'une forge hydraulique, peut conduire à l'analyse d'une société : la mouline, objet technique, outil de production, fut aussi un outil de domination. Elle suggère enfin de voir dans cette démarche un moyen d'ouvrir à de nouvelles perspectives l'histoire des campagnes.

Didier BOISSEUIL

Emmanuelle SANTINELLI, *Des Femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, 414 p., 4 planches hors-texte, index.

Cet ouvrage, qui s'inscrit dans la lignée d'une historiographie recherchant la part des femmes dans l'histoire médiévale, s'intéresse au cas des veuves. André Rosambert en 1923 et Michel Parisse en 1991[4] avaient déjà ouvert la voie ; Emmanuelle Santinelli, dans le cadre de l'édition d'une thèse de doctorat soutenue en 2000, approfondit l'enquête avec la volonté de porter sur cette catégorie spécifique de femmes un regard neuf, en explorant et croisant différentes approches (juridique, religieuse, anthropologique, perspectives du *gender*). Ces pistes de recherche sont appliquées à un espace centré sur la Neustrie de la fin du VIe à la fin du XIe siècle. Cette « quête des veuves » (p. 26) rigoureuse et minutieuse vise à dégager la spécificité des veuves par rapport aux autres femmes, mais aussi par rapport aux veufs, et à préciser leur place et leur rôle au sein de la famille et de la société. Une analyse fine du vocabulaire désignant les veuves dans les différents types de sources envisagées (lois, capitulaires, canons, œuvres hagiographiques et morales, chroniques, sources diplomatiques) s'im-

4. A. ROSAMBERT, *La veuve en droit canonique jusqu'au XIVe siècle*, Paris, Jouve, 1923 et M. PARISSE dir., *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1993.

pose ainsi comme le préalable indispensable de cette recherche, présentée en trois parties : « La mort du mari et ses conséquences », « Rester veuve ou se remarier ? », et « La veuve dans la société médiévale : place, rôle et pouvoir ».

Dans la première partie, E. Santinelli fait avec raison leur place aux analyses issues de l'anthropologie pour montrer à quel point la mort du mari et les rites du deuil constituent un moment de rupture. Loin d'être rare au haut Moyen Âge, cette épreuve est au contraire couramment vécue par les femmes : soucieuse de cerner au plus près le veuvage féminin, l'auteur s'essaye à l'exercice difficile que constitue l'évaluation de la fréquence du veuvage et de sa longueur. Il en ressort que, du VI[e] au XI[e] siècle, une reine a environ deux chances sur trois de survivre à son mari (p. 49), et que globalement, une femme semble avoir beaucoup plus de chances de survivre à son mari dans un monde aristocratique où sévissent les guerres publiques et privées, et au sein duquel existent de forts écarts d'âge entre époux. La mort du mari signifie d'abord pour la veuve la perte d'un protecteur. Malgré l'entourage familial, le relais d'autres protecteurs (les communautés religieuses, l'évêque, le prince) et un arsenal juridique censé garantir une certaine sécurité matérielle, les failles de ce système de protection sont aisément mises au jour par E. Santinelli, qui illustre abondamment la situation de vulnérabilité de ces *miserabiles personae* que sont les veuves. La perte du statut d'épouse implique quant à elle la recherche d'un nouveau mode de réintégration dans la vie sociale, sur lequel pèse tout autant la situation personnelle de la veuve (l'âge, le nombre et l'âge des enfants) que le poids des stratégies familiales.

La deuxième partie explore successivement les trois solutions offertes aux veuves et à leur famille, dont le rôle est loin d'être négligeable au moment du choix. La profession de viduité, ou veuvage chaste, est l'idéal prôné par l'Église. Si le veuvage pieux est loué sous toutes ses formes à l'époque mérovingienne, il implique la retraite monastique à l'époque carolingienne, avant que n'émerge au X[e] siècle le modèle d'une sainteté laïque menée dans le monde. Le cas de la retraite dans un monastère est réexaminé attentivement par E. Santinelli, qui y voit davantage que la manifestation du rôle protecteur de ces établissements religieux ou que la simple volonté de mener une vie spirituelle intense. Dans une perspective anthropologique bien maîtrisée, elle met l'accent sur la place des veuves au sein d'un groupe familial dont elles peuvent servir les intérêts. Ainsi, envisagée dans le cadre plus large des relations entre l'aristocratie et les monastères, la retraite des veuves vient sceller ou renforcer des liens privilégiés, des systèmes d'alliance entre parentés et communautés religieuses (p. 176). La deuxième solution, pour les veuves, consiste à vivre dans le siècle sans mari. Après avoir démonté les mécanismes qui offrent cette possibilité aux veuves et montré que celles-ci pouvaient disposer de biens d'origines diverses (principalement la *dos*, les concessions maritales et la dot), E. Santinelli dépeint la nouvelle stature de certaines veuves à la tête d'un important patrimoine : elles agissent comme de véritables chefs de famille, assument un rôle éducatif auprès de leurs enfants, assurent la défense de leurs biens et de leurs droits en justice. C'est probablement dans cette situation que les veuves apparaissent le plus nettement comme une catégorie spécifique de femmes, le veuvage leur permettant d'aller bien au-delà du rôle traditionnellement dévolu à celles-ci. Une relecture attentive des sources montre que la solution du remariage des veuves est reconnue et autorisée tant par la législation civile que par l'Église, et que, de fait, elle correspond largement aux pratiques aristocratiques. Cette question est ici revue dans une optique sociale et anthropologique : les veuves apparaissent souvent dans les sources comme des épouses recherchées, de bons partis, compte tenu du patrimoine dont elles disposent, des droits

qu'elles peuvent transmettre ou des pouvoirs qu'elles exercent. De tels atouts expliquent par exemple les premiers mariages de Robert le Pieux (p. 249). Plus qu'à limiter la pratique du remariage, la législation tend donc d'abord à la contrôler, en raison de la complexité des intérêts familiaux en jeu.

Dans la troisième partie, consacrée à une interrogation plus globale sur la place et le rôle des veuves dans la société altimédiévale, E. Santinelli met en avant leur rôle d'intermédiaires qui se vérifie à plusieurs niveaux. Les veuves occupent tout d'abord une place de choix dans la transmission de la mémoire : aux prières et donations pour le salut de l'époux défunt, vient s'ajouter la participation à une *memoria* familiale plus large, qui se traduit par exemple par des fondations monastiques, points d'ancrage de la mémoire dynastique. Ainsi Bathilde, veuve de Clovis II, a-t-elle tenu une place importante dans la fondation des monastères de Corbie, de Jumièges et de Chelles (p. 299). Les veuves, à la croisée de plusieurs familles, sont sollicitées par leurs parents, consanguins comme affins, pour jouer le rôle d'intercesseurs spirituels. Par ailleurs, le prisme des transferts patrimoniaux témoigne de la même façon d'un rôle d'intermédiaire entre les générations (les veuves préservent un patrimoine issu de deux lignées et le transmettent à leurs enfants), et entre les familles (le remariage d'une veuve peut être lu comme le transfert d'un patrimoine d'une famille à une autre). Cependant, si les veuves apparaissent de ce point de vue comme des personnages clé, une réflexion sur le pouvoir qui leur est réellement accordé vient fortement nuancer leur importance au sein de la société du haut Moyen Âge : si des veuves ont exercé le pouvoir au nom de leurs fils mineurs, puis à leurs côtés, il n'en demeure pas moins que ce pouvoir de veuve est avant tout un pouvoir de mère, voire de grand-mère, subordonné à l'existence d'un héritier mâle et au bon vouloir de celui-ci. Ainsi Judith, longtemps influente sur son fils Charles le Chauve, est écartée du pouvoir en 842, suite au mariage du roi (p. 384). Le veuvage en tant que tel ne modifie donc pas la donne dans le domaine de l'autorité publique.

Loin de réduire le portrait des veuves à celui de « femmes éplorées », cet ouvrage fournit ainsi de nombreuses clés pour appréhender et comprendre la place spécifique de ces femmes privées d'époux dans la société aristocratique du haut Moyen Âge. La grande clarté d'exposition se conjugue avec une constante volonté de nuancer finement le propos : E. Santinelli prend notamment en compte, dès que la documentation le permet, la différence des situations en fonction des échelons sociaux (p. 343, 368, 374 ou 383 par exemple). Le principal reproche que l'on peut adresser à cette étude, qui annonce en introduction l'exploration de la piste du *gender* dans l'analyse des veuves (p. 18), est de négliger quelque peu cette approche. La spécificité des veuves par rapport aux veufs aurait pu être davantage mise en valeur, alors qu'elle se limite bien souvent à des remarques ponctuelles en fin de chapitre. Il n'en demeure pas moins que cet ouvrage constitue assurément une étape supplémentaire dans l'utilisation du *gender* comme outil d'analyse pertinent de la recherche historique, de même qu'il pose de solides jalons dans la perspective d'une histoire des veuves dont Scarlet Beauvalet-Boutouyrie[5], pour la période moderne, a récemment montré la richesse.

Caroline JEANNE

5. S. BEAUVALET-BOUTOUYRIE, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001.

SOMMAIRES D'OUVRAGES COLLECTIFS

La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours, sous la direction de Bruno LEMESLE, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003 (collection « Histoire »), 271 p.

Présentation (Br. Lemesle), p. 9 – La preuve du viol dans les droits du Proche-Orient ancien (S. Démare-Lafont), p. 13 – Le chaudron des parjures. Rome, les barbares et l'ordalie (S. Kerneis), p. 23 – Les intellectuels et la réforme judiciaire d'Henri II Plantagenêt en Angleterre : l'exemple de Gautier Map (E. Türk), p. 49 – Premier jalon et mise en place d'une procédure d'enquête dans la région angevine (XIe-XIIIe siècles) (Br. Lemesle), p. 69 – Déposer, c'est faire croire ? À propos du discours des témoins dans le procès de Guichard, évêque de Troyes (1308-1314) (A. Provost), p. 95 – *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècles) (J. Théry), p. 119 – Témoins et témoignages en Aragon aux XVe-XVIe siècles (M. Charageat), p. 149 – En quête de preuves ! La publication des monitoires ecclésiastiques dans le diocèse de Poitiers à l'époque moderne (F. Vigier), p. 171 – L'usage de la preuve au siège ordinaire de Laval au XVIIIe siècle (Fr. Pitou), p. 191 – Prouver le crime de viol au XIXe siècle (L. Ferron), p. 211 – Le sacre de la preuve indiciale. De la preuve orale à la preuve scientifique (XIXe-milieu du XXe siècle) (Fr. Chauvaud), p. 221 – La preuve selon les tribunaux des enfants et des adolescents (1914-1945) (E. Pierre et D. Niget), p. 241 – Conclusion (Br. Lemesle), p. 265.

Pouvoir et édilité. Les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale, Études réunies par Élisabeth CROUZET-PAVAN, Rome, École française de Rome, 2003 (Collection de l'École française de Rome-302), 498 p.

Introduction (É. Crouzet-Pavan), p. 1 – « Pour le bien commun »... À propos des politiques urbaines dans l'Italie communale (É. Crouzet-Pavan), p. 11 – De l'urbanisme communal à l'urbanisme seigneurial. Cités, territoires et édilité publique en Italie du Nord (XIIIe-XVe siècles) (P. Boucheron), p. 41 – L'iconografia del cantiere come propaganda politica. Qualche considerazione (S. Baragli), p. 79 – Grandi cantieri e palazzi pubblici. L'esempio di Perugia (M. R. Silvestrelli), p. 105 – *Nostrae religionis, verum etiam hujus civitatis decus et ornamentum* : les chantiers religieux en Italie à la fin du Moyen Âge. À propos de la reconstruction de San Michele di Murano (C. Caby), p. 159 – La « gabella di Santa Maria del Fiore ». Il finanziamento pubblico della cattedrale di Firenze (L. Fabbri), p. 195 – *Ad perscrutandum et explorandum pro marmore.* L'opera del duomo di Orvieto tra ricerca dei materiali e controllo del territorio (secoli XIII-XV) (L. Riccetti), p. 245 – Forteresses, centres urbains et territoire dans l'État pontifical. Logiques et méthodes de la domination à l'âge albornozien (A. Jamme), p. 375 – Il controllo delle acque nel territorio senese tra XIII e XV secolo (D. Balestracci), p. 419 – Controllare e proteggere. L'organizzazione della difesa del contado fiorentino tra esigenze locali e centralizzazione (P. Pirillo), p. 439 – Potere pubblico ed edilizia nella terraferma veneziana (secolo XV) (D. Degrassi), p. 461 – Index, p. 483 – Résumés, p. 491.

L'Espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XIIe-XIVe siècles). Mélanges en l'honneur de Robert Durand, sous la direction de Monique BOURIN et Stéphane BOISSELIER, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002 (collection « Histoire »), 230 p.

En guise de présentation... (M. Bourin et S. Boisselier), p. 7 – Bibliographie de Robert Durand, p. 11 – Carrière et œuvre de R. Durand : jalons pour une « Vita Rotberti » (M. Bourin), p. 15 – Introduction. L'organisation de l'espace dans les campagnes. Approche des problèmes (R. Fossier), p. 19 – Thème I : Dans l'Ouest d'al-Andalus, le « modèle » de peuplement andalou et la Reconquête, p. 23 – Introduction au thème... (P. Guichard), p. 25 – L'évolution du rôle et de la place des *husûn* dans le Gharb al-Andalus au regard de l'histoire : quelques hypothèses (Ch. Picard), p. 31 – Châteaux et peuplement rural islamique et de la Reconquête en Algarve oriental : les données archéologiques (H. Catarino), p. 41 – Population indigène, colonisation castrale et encadrement municipal dans le Midi portugais 1147-vers 1279 : une *exploitation* sociale de l'espace ? (S. Boisselier), p. 57 – Thème II : Dans le Portugal chrétien, du nord au sud, la Reconquête et les spécificités régionales, p. 81 – Introduction au thème... La réflexion sur l'espace du Portugal chrétien, jeux d'échelles (S. Boisselier), p. 83 – L'organisation de l'espace dans le Nord du Portugal au Moyen Âge (A. Aguiar Andrade), p. 89 – L'action de Sainte-Croix sur le paysage agraire du Bas Mondego aux XIIe et XIIIe siècles (M. H. Da Cruz Coelho), p. 113 – Réseau paroissial et droit de patronnage dans le diocèse d'Évora (XIIIe-XIVe siècles) (H. Vasconcelos Vilar), p. 125 – Thème III : Autres approches et autres régions pour « penser » l'espace rural, entre Méditerranée et Atlantique, p. 141 – Introduction au thème... Jeu de regards sur l'organisation de l'espace rural (B. Cursente), p. 143 – Le rôle des petites villes dans l'organisation de l'espace en Castille (P. Martinez Sopena), p. 149 – Nourrir la guerre. L'exploitation domaniale des ordres militaires en Castille aux XIIIe et XIVe siècles (Ph. Josserand), p. 167 – Les droits d'usage et la gestion de l'inculte en France méridionale : un terrain de comparaison « avant la Peste » (M. Bourin), p. 193 – Au-delà des métaphores : l'éveil d'un regard « réaliste » sur les campagnes chez les prédicateurs français du bas Moyen Âge ? (H. Martin), p. 207 – Conclusion (R. Delort), p. 221.

LIVRES REÇUS

BOGLIONI Pierre, DELORT Robert et GAUVARD Claude éd., *Le Petit Peuple dans l'Occident médiéval. Terminologies, perceptions, réalités, Actes du Congrès international tenu à l'Université de Montréal, 18-23 octobre 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

BOUET Pierre, GAZEAU Véronique dir., *La Normandie et l'Angleterre au Moyen Âge*, Caen, Publications du Centre de Recherches Archéologiques et Historiques Médiévales (Colloque de Cerisy-la-Salle, 4-7 octobre 2001), 2003.

CAIOZZO Anna, *Images du ciel d'Orient au Moyen Âge. Une histoire du zodiaque et de ses représentations dans les manuscrits du Proche-Orient musulman*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (« Islam »), 2003.

CASSAGNES-BROUQUET Sophie, *L'Image du monde. Un trésor enluminé de la bibliothèque de Rennes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

CHAUSSON François et INGLEBERT Hervé (textes réunis par), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris, Picard (UMR « Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge » Université Paris X Nanterre – CNRS), 2003.

COLLARD Franck, *Le Crime de poison au Moyen Âge*, Paris, PUF (« Le nœud gordien »), 2003.

CONTAMINE Philippe, dir., *L'homme armé en Europe, XIVe siècle-XVIe siècle, Cahiers d'Études et de Recherches du Musée de l'Armée* (Cerma), n° 3, 2002.

DALARUN Jacques, LEONARDI Lino, DINALE Maria Teresa, FEDI Beatrice, FROSINI Giovanna (a cura di), Prefazione di Claudio LEONARDI e André VAUCHEZ, *Biblioteca agiografica italiana (BAI)* I-II, Rome, École française de Rome (« Archivio Romanzo », 4), 2003.

DALARUN Jacques, LEONARDI Lino, DINALE Maria Teresa, FEDI Beatrice, FROSINI Giovanna (a cura di), *Biblioteca agiografica italiana (BAI), su* CD-ROM, *Repertorio di Testi et Manoscritti, secoli XIII-XV.*

DELSALLE Paul et DELOBETTE Laurence dir., *La Franche-Comté à la charnière du Moyen Âge et de la Renaissance 1450-1550, Actes du colloque de Besançon (10-11 octobre 2002)*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 759 – Cahiers d'Études Comtoises et Jurassiennes, n° 67), 2003.

DOULET Jean-Michel, *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins : étude d'une figure mythique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2002.

DUBOIS Hélène, FAURIE Michèle et PEDOT Béatrice éd., *Le Moyen Âge à livres ouverts, Actes du colloque Lyon (24 et 25 septembre 2002)*, Lyon, ARLD, FFCP, Bibliothèque municipale de Lyon, 2003.

DUFOURNET Jean et LACHET Claude éd., *La Littérature française du Moyen Âge*, I. *Romans et chroniques*, Paris, GF Flammarion (Édition bilingue), 2003.

DUMANOIR Virginie (actas reunidas y presentadas por), *Música y literatura en la España de la Edad Media y del Renacimiento, Mesa redonda 15/16 de junio de 1998*, Madrid, Casa de Velázquez (« Collection de la Casa de Velázquez », volume n° 81), 2003.

EMBACH Michael, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin, Akademie Verlag (« Erudiri Sapientia », IV), 2003.

GILLI Patrick, *La Noblesse du droit. Débats et controverses sur la culture juridique et le rôle des juristes dans l'Italie médiévale (XIIe-XVe siècles)*, Paris, Honoré Champion (« Études d'Histoire médiévale » 7), 2003.

GUILCHER Jean-Michel, *Rondes, branles, caroles. Le chant dans la danse*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Faculté de Bretagne occidentale, 2003.

GÜLL Paolo, *L'Industrie du quotidien. Production, importations et consommation de la céramique à Rome entre XIVe et XVIe siècles*, Rome, École française de Rome (Collection de l'École française de Rome, 314), 2003.

HARF-LANCNER Laurence, *Le Monde des fées dans l'Occident médiéval*, Paris, Hachette Littératures (« La vie quotidienne »), 2003.

IGARTUA UGARTE Nora, *Prudencio de Armentia, obispo de Tarazona. Fuentes y contexto histórico de su vida y culto*, Vitoria-Gasteiz, Departamento de Cultura, Diputación Foral de Álava, 2003.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion (« Champs »), 2003.

LAVANCHY Lisane, *Écrire sa mort, décrire sa vie. Testaments de laïcs lausannois (1400-1450)*, Université de Lausanne, Cahiers lausannois d'Histoire médiévale 32, 2003.

LAZZARINI Isabelle, *L'Italia degli Stati territoriali, secoli XIII-XV*, Rome-Bari, Laterza (« Quadrante »), 2003.

LE PAGE Dominique et NASSIET Michel, *L'Union de la Bretagne à la France*, Morlaix, Skol Vreizh, 2003.

MAIRE VIGUEUR Jean-Claude, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale (XIIe-XIIIe siècles)*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et société » 114), 2003.

MARTIN Céline, *La Géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (« Histoire et Civilisations »), 2003.

MÉHU Didier, *Gratia Dei. Les Chemins du Moyen Âge*, Saint-Laurent (Québec), FIDES, Musée de la Civilisation (Québec), 2003.

MILLET Hélène, éd., *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIe-XVe siècles)*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École française de Rome, 310), 2003.

MOULINIER Laurence éd., BERNDT Rainer rec., *Beate Hildegardis Cause et Cure*, Berlin, Akademie Verlag (« Rarissima Mediaevalia », volume I), 2003.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, PIBIRI Eva, REYNARD Denis (études publiées par), *L'itinérance des seigneurs (XIVe-XVIe siècles), Actes du colloque international de Lausanne et Romainmôtier, 29 novembre-1er décembre 2001*, Lausanne, Université de Lausanne Section d'Histoire (Cahiers lausannois d'Histoire médiévale 34), 2003.

PERLER Dominik, avant-propos Ruedi IMBACH et Cyrille MICHON, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris, Vrin (Conférences Pierre Abélard), 2003.

Archéologie médiévale, 33, Paris, CNRS Éditions, 2003.

POVOLO Claudio (a cura di), ANDREATO Claudia, CESCO Valentina, MARCARELLI Michelangelo (con la collaborazione di), *Il processo a Paolo Orgiano (1605-1607)*, Rome, Viella (Fonti per la Storia della Terraferma veneta 19), 2003.

SCARFE BECKETT Katharine, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England 33), 2003.

STALMANS Nathalie, *Saints d'Irlande. Analyse critique des sources hagiographiques (VIIe-IXe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (« Histoire »), 2003.

VAUCHEZ André dir., *Ermites de France et d'Italie (XIe-XVe siècles)*, Rome, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome, 313), 2003.

VÉRITÉ Isabelle, LEGRAS Anne-Marie, BOURLET Caroline et DUFOUR Annie (publié par), *Répertoire des cartulaires français. Provinces ecclésiastiques d'Aix, Arles, Embrun, Vienne. Diocèse de Tarentaise*, Paris, CNRS Éditions (« Documents, Études et répertoires », n° 72), 2003.

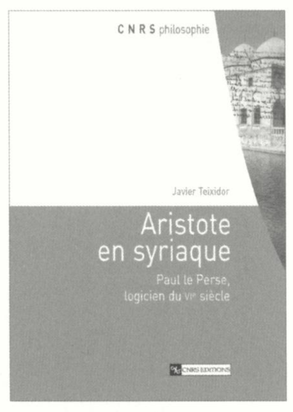
VIADER Roland, *L'Andorre du IXe au XIVe siècle. Montagne, féodalité et communautés*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail (« Tempus »), 2003.

ZIMMERMANN Michel, *Écrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècles), tome I*, Madrid, Casa de Velázquez (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, volume n° 23), 2003.

ZIMMERMANN Michel, *Écrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècles), tome II*, Madrid, Casa de Velázquez (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, volume n° 23), 2003.

Aristote en syriaque. Paul le Perse, logicien du VIe siècle

Javier Teixidor



Les traductions de textes philosophiques grecs en langue syriaque faites en Syrie du Nord et dans la haute Mésopotamie du VIe au Xe siècle, constituent un chapitre fondamental de l'histoire des idées. Elles furent un trait d'union entre l'Orient, hellénisé mais toujours sémite, et un Occident à la recherche de son identité au seuil du Moyen Âge. Elles allaient faciliter la transmission aux Arabes des ouvrages de la philosophie classique, en particulier du corpus aristotélicien. L'étude d'Aristote reflète la volonté des intellectuels syriens d'éclairer le rapport entre science et religion, elle eut des conséquences remarquables pour le développement de la culture syriaque. *Le Traité de logique* de Paul le Perse, philosophe du VIe siècle, est à cet égard révélateur de cette tradition comme de ces relais actifs. En langue syriaque, dédié à Chosroès le roi perse, il regroupe dans la tradition néoplatonicienne le texte d'Aristote, les *Catégories*, le *De interpretatione*, et les *Premiers Analytiques* en abrégé, le tout précédé par l'*Isagoge* de Porphyre.

Javier Teixidor commente le texte de Paul et le confronte à des écrits d'autres philosophes de langue syriaque, ses contemporains ou ses continuateurs, tous nés dans une région du Proche-Orient qui fut dans l'Antiquité tardive un vrai carrefour de cultures. On découvre chez ces lecteurs d'Aristote une volonté résolue de présenter leurs recherches philosophiques dans une perspective de synthèse, offrant une vision rationnelle du monde chrétien dans lequel ils vivaient, laissant de côté toute controverse théologique.

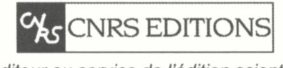
Collection CNRS Philosophie
2003 - 17 x 24 - 152 p - br. 24 €

Pour trouver et commander nos ouvrages :

LA LIBRAIRIE de CNRS ÉDITIONS, 151 bis, rue Saint-Jacques - 75005 PARIS
Tél. : 01 53 10 05 05 - Télécopie : 01 53 10 05 07 - Mél : lib.cnrseditions@wanadoo.fr

Site Internet : **www.cnrseditions.fr**
Frais de port par ouvrage : France : 5 € - Etranger : 5,5 €

Pour plus de renseignements, n'hésitez pas à contacter
le Service clientèle de CNRS ÉDITIONS, 15, rue Malebranche - 75005 Paris
Tél : 01 53 10 27 07/09 - Télécopie : 01 53 10 27 27 - Mél : cnrseditions@cnrseditions.fr



un éditeur au service de l'édition scientifique

REVUE *MÉDIÉVALES*

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

NOM ....
ORGANISME ....
Prénom ....
Adresse ....
Code Postal .... Ville .... Pays ....

❒ Je souscris un abonnement à 2 numéros
2004 : n°s 46 et 47
23 € + port 6 € 29 €

❒ Je souscris un abonnement à 4 numéros
2004 : n°s 46 et 47
2005 : n°s 48 et 49
43 € + port 12 € 55 €

❒ Je souhaite recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) :

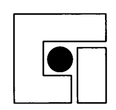
Prix au numéro :

– Jusqu'au n° 31 :	10 € + port 3 €	13 €
– À partir du n° 32 :	15 € + port 3 €	18 €
sauf n° 44 :	18 € + port 3 €	21 €

Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)
Carte n° :
Date d'expiration :
Date :
Signature :

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
France



COMPOGRAVURE
IMPRESSION, BROCHAGE
IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
JUIN 2004
DÉPÔT LÉGAL 2004 N° 2081

IMPRIMÉ EN FRANCE

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :

AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

Éthique et pratiques médicales

aux derniers siècles du Moyen Âge

Coordonné par :
Laurence MOULINIER-BROGI
Marilyn NICOUD

NUMERO 46 • PRINTEMPS 2004

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-151-8



PRIX : 15 €